Ľubomír Žák

Verità come ethos

la teodicea trinitaria di P.A. Florenskij

Città Nuova

Introduzione

1. P.A. Florenskij e il suo progetto di *Weltanschauung* integrale

Volendo esprimere in poche parole il compito della sua vita, Florenskij – allora quarantenne – scrisse di se stesso:

> «Florenskij riconosce il compito della sua vita nell'aprire la strada verso la futura concezione integrale del mondo (*cel'noe mirovozzrenie*)» [1].

Queste parole risuonano di nuovo più tardi, in una delle ultime sue lettere, scritta dal lager (21.II.1937) al figlio Kiril, prima della sua morte:

> «Volevo scriverti dei miei lavori o, più precisamente, del loro senso, della loro sostanza interiore, affinché tu possa continuare a portare avanti quel pensiero che a me la sorte non permette più di formulare e di condurre alla fine, che sarà raggiunta

[1] Florenskij continua: «In questo senso egli [Florenskij] può esser chiamato filosofo. Ma in contrasto con i metodi e i compiti stabiliti dal pensiero filosofico moderno, egli ha rifiutato le costruzioni astratte e l'esauriente totalità dei problemi costruita per schemi. In questo senso bisognerebbe piuttosto ritenerlo un ricercatore. Le grandi prospettive in lui si connettono sempre a indagini molto concrete e ravvicinate di questioni singole, e a volte estremamente specialistiche. In conseguenza di ciò, la concezione del mondo ch'egli sviluppa si struttura contrappuntisticamente a partire da un certo numero di temi che riguardano la *Weltanschauung* e che sono strettamente legati da una peculiare dialettica, ma non si lascia esporre sinteticamente in un sistema. La sua costruzione è di carattere organico e non logico, e le singole formulazioni non possono essere separate dal materiale concreto»: *AR*, p. 38. Per uno studio più approfondito di questo progetto di Florenskij rimandiamo al recente saggio di A.F. Upravitel', *K buduščemu cel'nomu mirovozzreniju (Religioznoe mirosozercanie P.A. Florenskogo)*, Barnaul 1997.

solo quando esso sarà intelligibile per gli altri. Che cosa ho fatto per tutta la vita? Ho contemplato il mondo come un insieme (*celoe*), come un quadro e una realtà compatta, ma a ogni tappa della mia vita da un determinato punto di vista (...). Le sue angolature mutavano, l'una arricchendo l'altra; è qui (nella mutazione degli angoli di visuale) la ragione della continua dialettica del pensiero assieme al costante orientamento di guardare il mondo come un unico insieme» [2].

Non c'è dubbio che Florenskij, in quanto figlio del suo tempo – un tempo caratterizzato dalla turbolenta situazione socio-politica, culturale e religioso-ecclesiale –, abbia fatto suo tale compito per opporsi radicalmente a quella concezione frammentaria e riduzionista del mondo che, animata dalle idee positiviste del razionalismo scientifico e del materialismo marxista, invadeva sempre di più la Russia alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo [3]. Allo stesso tempo, bisogna dire che la realizzazione di questo compito personale avvenne all'interno di una nascente svolta spirituale-religiosa legata alla persona di V.S. Solov'ëv e caratterizzata dal ritorno alla metafisica religiosa con il quale iniziò un periodo del tutto particolare per la filosofia russa chiamato, per la sua straordinaria fecondità filosofica, l'«età d'argento» [4].

[2] *SPF*, p. 85.

[3] La rapida diffusione del positivismo in Russia negli anni Sessanta coincide sia con il grande successo della scienza russa d'allora – legato ai nomi di D.I. Mendeelev, A.O. Kovalevskij, I.I. Mečnikov, I.M. Sečenov, ecc. – sia con la nascita dell'*intellighenzia radicale* la quale, in quel periodo, s'identificò soprattutto con il materialismo di G. Černyševskij e di N.A. Dobroljubov, con il nichilismo di D.I. Pisarev e con l'anarchismo di M. Bakunin. Con il positivismo iniziò in Russia la cosiddetta era dell'«illuminismo russo»: era del predominio del «sapere scientifico» (*filosofia – ancilla scientiae*) animato dall'evoluzionismo e del secolarismo liberale. «Il secolarismo russo, che trovò la sua espressione nell'umanesimo etico ed estetico, conferì un timbro incancellabile all'*intelligenzia* russa trionfando – così sembrava – definitivamente sui "fantasmi" religiosi e metafisici»: V.V. ZEN'KOVSKIJ, *Istorija...*, vol. II (2), p. 6.

[4] Per una lettura più approfondita di questo periodo importante della filosofia russa rimandiamo soprattutto a V.V. ZEN'KOVSKIJ, *Istorija...*, vol. II (2); N.P. POLTORACKOJ (ed.), *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka*, Pittsburgh 1975; V. JAKOVENKO, *Tridcat' let russkoj filosofii (1900-1929)*, in *Filosofskie nauki* 10 (1991), pp. 61-96; G. PIOVESANA, *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, Alba 1992; T.P. KOROTKAJA, *V poiskach novoj racional'nosti. Religioznaja filosofija v Rossii konca XIX – načala XX v.*, Minsk 1994; H. DAHM - A. IGNATOW (edd.), *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*, Darmstadt 1996, pp. 3-256.

Solov'ëv, fondatore del pensiero filosofico-religioso russo [5] e simbolo della reazione anti-positivista [6], fu il primo ad occuparsi dell'elaborazione di una tale proposta filosofica che poteva essere la vera e seria risposta al dramma della società russa sempre più tormentata dalle minacce di una cultura umanamente fredda ed individualista. Per fare ciò egli, pur criticando l'inclinazione dell'Occidente verso lo spiritualismo astratto e l'empirismo materialista, non rifiutò affatto la filosofia occidentale, anzi, anche grazie al confronto con le idee di alcuni dei suoi celebri esponenti (soprattutto B. Spinoza, E. Kant, J.G. Fichte, G.W.F. Hegel, F.W.J. Schelling, A. Schopenhauer, A. Comte, L. Feuerbach, E. von Hartmann) cercò di sviluppare quella che divenne l'idea-chiave di tutto il pensiero solov'ëviano: l'«idea dell'*unitotalità* (*vseedinstvo*)» [7].

Solov'ëv giunse alla convinzione che il mondo (l'umanità), che tende verso una sempre più piena perfezione (economica, politica, spirituale, ecc.), è arrivato al punto dal quale è possibile ripartire solo se l'uomo, la sua vita e attività vengono illuminati dal «Principio assoluto» del tutto: la *Vseedinstvo* [8]. L'uomo dovrebbe finalmente

[5] Quale filosofo, Solov'ëv si proponeva il programma di «giustificare la fede dei nostri padri, innalzandola a un nuovo grado di coscienza intellettuale; dimostrare come questa fede antica, liberata dalle catene dell'isolamento locale e dall'amor proprio popolare, coincide con la verità eterna e universale»: V.S. SOLOV'ËV, *Istorija i buduščnost' teokratii*, Zagreb 1887, p. III.

[6] Cf. A.F. LOSEV, *Vladimir Solov'ev...*, p. 135.

[7] Occorre aggiungere subito che il termine «*vseedinstvo*» appare già negli scritti di N.F. Fëdorov (1828-1902), personaggio centrale della seconda metà dell'800 russo, bibliotecario a Mosca, visionario apocalittico, ammirato da Tolstoj, Dostoevskij e, anche, dallo stesso Solov'ëv. Fëdorov, richiamando l'attenzione all'ideale cristiano della «fraternità universale», vede nella realizzazione della *vse-edinstvo* degli uomini (sottolineando la parola *vse* [«tutti»] che, diversamente dal «*vsë*» [«tutto»], esprime un'unità delle persone) la condizione *sine qua non* della comprensione della *Tri-edinstvo* (Tri-unità) divina. Per dirla con le sue parole, si giungerà alla comprensione dell'Essere Triuno «soltanto quando noi stessi (tutta l'umanità) diventeremo un essere multi-uno (*mnogoedinym*) o, più esattamente, tutti-uno (*vseedinym*); quando l'unità non sarà l'espressione del dominio e l'autonomia delle persone non si manifesterà nell'inimicizia, allora si giungerà alla pienezza della reciprocità e della reciproca conoscenza»: N.V. FËDOROV, *Filosofija obščego dela* (a c. di V.A. Koževnikov e N.P. Peterson), vol. I (2), Charbin 1929, p. 28. Un'esposizione dettagliata della biografia e del pensiero di Fëdorov si trova in M. HAGEMEISTER, *Nikolaj Fedorov. Studien zu leben, Werk und Wirkung*, München 1989.

[8] Riguardo alla centralità dell'idea dell'*unitotalità* nel pensiero solov'ëviano si veda V.V. ZEN'KOVSKIJ, *Ideja vseedinstva v filosofii Vladimira Solov'eva*, in *Pravoslavnaja mysl'*

prendere in considerazione che l'umanità, il mondo e tutto l'universo sono chiamati a partecipare ontologicamente – per il fatto stesso di esistere – al processo della graduale attuazione di un «Ideale assoluto»: la realizzazione di un'unità ideale del tutto, ovvero l'instaurazione di un «Organismo teandrico» che, alla fine dei tempi, abbraccerà *tutto* e *tutti* in un solo «Organismo»: la Chiesa universale. Nessuna delle sfere della vita umana dovrebbe sottrarsi a tale processo di crescita universale verso la piena Unità. Ed è per questo che Solov'ëv sottolineò la necessità di un «nuovo sapere» che – per corrispondere a questa dinamica di divinizzazione dell'uomo e di tutto l'Universo – doveva essere un sapere *teantropico*, ossia *integrale* (*libera teosofia*), creato dalla fusione reciproca di teologia, filosofia e scienza. Non solo; secondo lui l'ideale dell'*unitotalità* doveva informare ogni creatività umana (*teurgia*) e, infine, tutta la società (*libera teocrazia*), perché solo così l'umanità avrebbe potuto raggiungere una nuova qualità dell'esistenza: la «vita integrale teantropica» [9].

Le intuizioni filosofiche di Solov'ëv – assieme alla sua apertura soprattutto alle idee dell'idealismo, della mistica tedesca (Meister Eckhart, J. Böhme, F. von Baader), della filosofia antica (Platone, Filone, Plotino), della religione (cristianesimo, ebraismo) – divennero il grande patrimonio della giovane filosofia religiosa russa dell'«età d'argento». Un patrimonio che venne custodito e seguito, almeno in gran parte dei suoi maggiori esponenti, dall'apertura alle idee della tradizione slavofila (I.V. Kireevskij, A.S. Chomjakov, K.S. Aksakov e J.F. Samarin). Sta qui la ragione per cui il pensiero dei filosofi di quel periodo ha in comune, malgrado le diversità, alcuni tratti specifici. Tra essi vogliamo sottolinearne almeno due: 1) la preoccupazione di fondare la filosofia su una teoria della conoscenza (*conoscenza integrale* [10]) che, profondamente radicata nella realtà concreta (contro l'«astrattismo»), fosse aperta alla visione metafisica

10 (1955), pp. 45-59; V.N. AKULININ, *Filosofija vseedinstva. Ot V.S. Solov'eva k P.A. Florenskomu*, Novosibirsk 1990.

[9] Cf. V.S. SOLOV'ËV, *Filosofskie načala cel'nogo znanija*, in ID., *Sočinenija v dvuch tomach*, vol. II, Moskva 1990, p. 176.

[10] Cf. S.S. CHORUŽIJ, *Ideja vseedinstva ot Geraklita do Loseva*, in *Načala* 1 (1991), pp. 73ss.; ID., *Filosofskij process v Rossii kak vstreča filosofii i pravoslavija*, in *VF* 5 (1991), pp. 34ss.

religiosa del mondo (contro il «materialismo»); 2) la centralità dell'«idea dell'unitotalità»; essa, anche perché riconosciuta come l'idea nella quale convergono le grandi intuizioni sia dell'idealismo tedesco (Fichte, Hegel, Schelling) che della tradizione slavofila e solov'ëviana, divenne, in un modo o nell'altro, l'«orizzonte ermeneutico» delle nuove proposte filosofiche.

Florenskij, rifiutando radicalmente le posizioni filosofiche del positivismo e del razionalismo scientifico, accolse molto positivamente la rinascita dell'idealismo in Russia, perché grazie ad essa riapparvero sulla scena filosofica russa idee a lui molto vicine, come per esempio quelle dell'«idealismo platonico-aristotelico», dell'«idealismo realista medievale» e «goethiano», dell'«idealismo concreto» di Schelling [11] e dell'«idealismo magico» di Novalis [12]. Egli, infatti, considerò gli idealisti un antico «genere di pensatori» del suo stesso «sangue filosofico» e questo soprattutto per una ragione: per il comune sforzo di arrivare all'«oggettività del pensare». In altre parole, Florenskij sentì una profonda sintonia con la «non-sistematicità» del loro metodo di conoscenza (egli, in questo senso, afferma: «suscitare il gioco – ecco il metodo della conoscenza») e per la loro percezione integrale del mondo e, di conseguenza, per la capacità di guardare l'oggetto della conoscenza come un'«unità organica», come una «forma concreta» della realtà [13].

Dobbiamo tuttavia costatare che Florenskij, nello svolgere il compito di elaborare una sua *Weltanschauung* integrale, oltrepassò i confini della «tradizione idealista» per due principali ragioni: 1) la prima,

[11] C'è chi, riferendosi alla questione filosofia negativa-positiva, considera Florenskij «il vero interprete dell'ultimo Schelling in Russia»: F. TOMATIS, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma 1994, p. 30. L'idealismo di Schelling, comunque, attirò in Russia l'attenzione non solo di Florenskij. Nei suoi appunti esiste un'annotazione, dove sotto il titolo *Gli schellinghiani in Russia* vengono nominati 32 filosofi russi, appartenenti alla tradizione schellinghiana, tra i quali I.V. Kireevskij, A.S. Chomjakov, V.S. Solov'ëv, S.N. Trubeckoj, S.N. Bulgakov, V. Ivanov, ecc. Cf. *UVM-1*, pp. 374-375. Sull'influsso del pensiero di Schelling in Russia cf. Z.A. KAMENSKIJ, *Russkaja filosofija načala XIX v. i Schelling*, Moskva 1980; G. PIOVESANA, *Storia del pensiero...*, pp. 87-92; A.M. DIOLETTA SICLARI, *Schelling e la cultura russa nei primi decenni del XIX secolo*, in *Orientalia Chr. Periodica* 2 (1977), pp. 389-407 e 1 (1979), pp. 145-158.

[12] Cf. *PUIS*, p. 32.

[13] Cf. *ibid.*, pp. 32-33.

perché il suo pensiero venne fondato sul dogma trinitario o, più precisamente, sull'idea dell'unisostanzialità trinitaria nella quale egli aveva riconosciuto la categoria-chiave della filosofia, della teologia e delle scienze e la formulazione dogmatica *par excellence* della Verità Assoluta, rivelataci da Gesù Cristo; 2) la seconda, per il suo orientamento *pro*-ecclesiale: egli riconosce nella Chiesa il «luogo» che permette una partecipazione attiva e immediata all'esperienza del vivere e del pensare la/nella Verità, nello Spirito della Verità-Dio-Trinità [14].

Quanto all'attenzione di Florenskij per il dogma della Trinità essa, a prima vista, non sorprende più di tanto: la grande sensibilità nei confronti del mistero trinitario, infatti, è una delle principali caratteristiche della tradizione spirituale e teologica orientale-ortodossa – e, in modo speciale, di quella russa-radonežiana [15] – la quale, sulle orme dei Padri greci, riconosce nella SS.ma Trinità il mistero

[14] Secondo noi sta proprio qui, nella fondazione cristologico-trinitaria e ecclesiologica, la causa della principale divergenza tra il pensiero di Florenskij e la filosofia dell'unitotalità di Solov'ëv, considerata – da parte del nostro Autore – frutto più di un «sistema speculativo tedesco» che di una tradizione religiosa cristiana. Uno dei segni della posizione critica di Florenskij nei confronti della «filosofia irenica» di Solov'ëv è che egli evita l'uso del termine «unitotalità» (*vseedinstvo*) dando preferenza a nozioni come ἓν καὶ πολλά o «unisostanzialità» (*edinosuščie*), per esprimere in questo modo quella che era la sua idea dell'unità: un'idea che – sviluppata nello spirito della dialettica delle antinomie – voleva riassumere in sé sia le intuizioni dell'antica tradizione filosofica (Platone, il platonismo), sia la tradizione ecclesiale della fede cristiana (il dogma trinitario). Cf. S.S. CHORUŽIJ, *O filosofii svjaščennika Pavla Florenskogo*, in *Stolp* (I), p. XIII; ID., *Ideja vsejedinstva...*, p. 81; *Stolp* (II), p. 612 (668).

[15] Da una parte, la centralità del mistero trinitario nella tradizione ortodossa-russa affonda le radici nel patrimonio della patristica greca e della teologia bizantina, dall'altra è strettamente legata alla persona di san Sergio di Radonež (1314-1392), grande restauratore della vita cristiana nella nazione russa, che trasmetteva ai suoi monaci, e, attraverso di loro, a tutto il popolo russo, una limpida e profonda esperienza mistica d'impronta trinitaria. Egli – scrive P. Evdokimov – «non ha lasciato alcun tratto teologico, ma tutta la sua vita fu votata alla Santa Trinità. Oggetto della sua contemplazione incessante, questo mistero divino si riversa in lui e fa di lui quella pace incarnata che irradiava visibilmente per tutti. Egli dedicò la sua Chiesa alla Trinità e si sforzò di riprodurre un'unità a sua immagine nel suo ambiente e perfino nella vita politica del suo tempo. Si può dire che egli ha riunito tutta la Russia della sua epoca alla sua Chiesa, intorno al nome di Dio, affinché gli uomini "mediante la contemplazione della Trinità vincano l'odio lacerante del mondo". Nella memoria del popolo russo, egli resta il protettore celeste, il consolatore e l'espressione stessa del mistero trinitario, della sua Luce e della sua Unità»: P. EVDOKIMOV, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Roma 1990, p. 232. Quanto all'influsso della spiritualità di san Sergio sulla formazione spirituale e teologica di Florenskij cf. E.V. IVANOVA, *San Sergio e la formazione interiore di Pavel A. Florenskij*, in N. KAUCHTSCHISCHWILI - A. MAINARDI (edd.), *San Sergio e il suo tempo...*, pp. 239-250.

centrale di tutta la vita cristiana e, di conseguenza, il presupposto gnoseologico e ontologico di tutta la riflessione teologica. Lo testimonia V.N. Losskij quando scrive: «La Trinità è per la Chiesa ortodossa il fondamento incrollabile di ogni pensiero religioso, di ogni pietà, di ogni vita spirituale, di ogni esperienza. È Lei che si cerca quando si cerca Dio, quando si cerca la pienezza dell'essere, il senso e lo scopo dell'esistenza. Rivelazione primordiale e sorgente di ogni rivelazione e di ogni essere, la Santa Trinità s'impone alla nostra coscienza religiosa: bisogna cercarla come un fatto la cui evidenza e necessità non può fondarsi che su se stesso» [16]. Tale sensibilità *pro*-trinitaria, poi, è confermata, per quanto riguarda l'area dell'ortodossia russa, anche dal fatto che nell'arco della storia del pensiero teologico e filosofico russo possiamo trovare già prima di Florenskij alcuni richiami significativi al dogma trinitario (cf. per esempio I.V. Kireevskij, Antonij Chrapovickij, N.V. Fëdorov) [17].

Tuttavia possiamo senz'altro costatare che in Florenskij vi è un'apertura al dogma trinitario del tutto particolare [18], e questo mal-

[16] V. LOSSKIJ, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Bologna 1990, p. 60.

[17] Significativo – per quanto riguarda specificamente il campo della teologia morale – è soprattutto l'opuscolo del vescovo e teologo ANTONIJ CHRAPOVICKIJ (1864-1934), intitolato: *Nravstvennaja ideja dogmata Presvjatoj Troici* (*L'idea morale del dogma della SS.ma Trinità*), Kazan' 1898. Rifacendosi alla tradizione patristica e alla Sacra Scrittura (in modo particolare al capitolo 17 del Vangelo di Giovanni), il vescovo Antonij sottolinea il legame tra il mistero della Trinità e la vita cristiana, presentando il dogma trinitario come l'origine e l'idea-chiave dell'etica cristiana. Ogni cristiano è chiamato alla perfezione spirituale-ontologica nel senso trinitario del termine, cioè alla sempre maggiore somiglianza secondo l'immagine di Dio-Triunità, ciò richiede la libertà dal proprio «io» per poter giungere all'unità con Cristo, con il Padre e con i fratelli nella fede. Un testo della Scrittura di fondamentale significato etico è, in questo senso, quello della «preghiera sacerdotale di Gesù» (cf. *Gv* 17) dove emerge chiaramente che se i cristiani sono chiamati a vivere uniti secondo l'esempio dell'unità tra il Figlio e il Padre, allora la sostanza del loro rapporto dev'essere l'«amore reciproco» (cf. *Gv* 17, 26), un amore che è pronto a dare tutto fino a sacrificare la propria vita. In questo senso – costata Antonij – «la dottrina ortodossa della Santissima Trinità appare la fondazione metafisica dell'imperativo morale dell'amore» che sta alla base dell'etica cristiana. Cf. A. CHRAPOVICKIJ, *Nravstvennaja ideja...*, p. 18. L'opuscolo di Antonij venne criticato da Fëdorov soprattutto per il fatto che esso – secondo il suo parere – tenta d'interpretare il dogma trinitario quasi esclusivamente dal punto di vista etico mostrando, sì, quello che è l'ideale etico (il «dover essere»), ma senza indicare la «via», gli «strumenti» concreti per poterlo realmente raggiungere/vivere. Cf. N.V. FËDOROV, *Filosofija obščego dela...*, p. 32.

[18] Secondo il parere di T. Špidlík, si tratta di un «teologo trinitario per eccellenza»: T. ŠPIDLÍK, *L'idea russa, un'altra visione dell'uomo*, Roma 1995, p. 66.

grado il fatto che nella sua opera filosofico-teologica – al contrario, per esempio, di quella bulgakoviana [19] – non troviamo un'elaborazione sistematica, né dogmatica né filosofica, del tema trinitario [20]. Il fatto è che Florenskij è stato uno dei primi filosofi religiosi russi [21] che abbia riconosciuto l'assoluta centralità filosofico-teologica del dogma della SS.ma Trinità, sottolineando che esso rappresenta il principio fondamentale ontologico e, di conseguenza, che l'idea dell'unisostanzialità trinitaria rappresenta «la ragione universale della religione e della filosofia» [22]. Difatti, l'idea dell'unisostanzialità trinitaria divenne l'idea-chiave della *Weltanschauung* e di tutto il pensiero di Florenskij: egli aveva cercato di ripensare e riproporre (almeno in linea di principio) alla sua luce le «grandi questioni» sia di filosofia che di teologia. Ma non solo. Come osserva giustamente N.O. Losskij, il grande merito di Florenskij sta nell'aver introdotto il principio dell'unisostanzialità trinitaria «nella metafisica dell'essere creaturale, grazie a ciò esso poteva essere studiato dalle altre scienze filosofiche» [23]. Il che, allo stesso tempo, spiega come mai l'idea dell'unisostanzialità trinitaria stia all'origine sia delle sue intuizioni e riflessioni gnoseologiche, ontologiche, antropologiche ed etiche sia di quelle teologiche [24], matematiche e fisiche.

Verrebbe da chiedersi quale sia la vera ragione di questa – potremmo dire – completa e incondizionata adesione di padre Pavel all'idea dell'unisostanzialità trinitaria. Al di là di ogni altra possibile spiegazione, il motivo di fondo è che egli riconobbe alla sua base la stessa «logica» *sovra*-razionale del pensare che aveva caratterizzato la sua «beata e mistica infanzia». In questo senso era convinto di aver trovato una via già conosciuta ma, allo stesso tempo, completamente nuova, unica e originale che con lui si era aperta a tutti quelli che desiderano contemplare la vita, il mondo, l'universo «integralmente», cioè nei suoi «misteri» più profondi. Ecco perché, pur intuendo il suo tragico futuro, scriveva con un tono di ottimismo:

> «Ho imparato a essere contento quando sono giunto alla ferma convinzione che la vita di ognuno di noi, dei popoli e dell'umanità viene guidata dalla Buona Volontà e, perciò, che non occorre essere preoccupati per niente, salvo che per i compiti del giorno presente. Ma per di più anche la storia stessa sta confermando che la concezione [integrale] del mondo ha già intrapreso la nuova strada e che perciò la vittoria appartiene alla "mia" [concezione del mondo] ed essa sarà raggiunta anche senza di me, cosicché la mia presenza personale in questa opera è quasi insignificante. Prima o poi saranno espresse e acquisteranno il carattere di una futura conoscenza tutte quelle sensazioni che, in una o in un'altra maniera, mi agitavano continuamente. Adesso ci credo» [25].

[19] Quanto alla trattazione della Trinità nell'opera di S.N. Bulgakov, si veda soprattutto il suo *Die Tragödie der Philosophie*, Darmstadt 1927 (titolo originale: *Tragedija filosofii*); *Glavy o troičnosti*, in *Pravoslavnaja mysl'* 1 (1928), pp. 31-88 e 2 (1930), pp. 25-85; *Utešitel'*, Paris 1943 (tr. it. *Il Paraclito*, Bologna 1987). Per una presentazione del pensiero di Bulgakov nella sua dimensione sofiologico-trinitaria rimandiamo al recente saggio di P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Roma 1998.

[20] Per quanto riguarda il tema della Trinità, si deve comunque costatare una sorprendente vicinanza tra le posizioni di Bulgakov e Florenskij dovuta, senz'altro, alla profonda empatia sia intellettuale che personale dei due pensatori-amici. Le differenze tra le loro linee filosofico-teologiche, infatti – sia in generale che riguardo alla dottrina trinitaria in particolare –, sono poche e piuttosto formali (soprattutto a livello di presentazione), nel senso che – per dirla con P. Coda – «ciò che Florenskij aveva descritto in modo insuperabile soprattutto sotto il profilo metodologico, Bulgakov, in modo altrettanto insuperabile, saprà illustrarlo nella presentazione del contenuto dogmatico della fede»: P. CODA, *Un'introduzione storica e metodologica alla cristologia di S. Bulgakov*, in *Lateranum* 2 (1989), p. 461.

[21] L'accento di Florenskij sull'importanza teologico-filosofica del dogma trinitario suscitò l'interesse e il desiderio di un ulteriore approfondimento da parte di alcuni filosofi religiosi dell'epoca, come per esempio di N.O. Losskij, S.N. Bulgakov e L.P. Karsavin, i quali, infatti, nella loro opera teologico-filosofica, sono stati influenzati dalla sua idea dell'*unisostanzialità trinitaria*.

[22] *VS*, p. 822.

[23] N.O. LOSSKIJ, *History...*, p. 189.

[24] «Il pensiero principale di tutti i lavori del sacerdote Pavel Florenskij, di qualsiasi settore della cognizione essi si occupassero, è l'unità di tutto l'esistente, un'unità che si presenta come l'immagine dell'Unità Trinitaria. Per questo sarebbe più giusto chiamare l'opera del padre Pavel Florenskij come la *teologia dell'unitotalità*. Essa rappresenta il culmine della scuola ontologica nella teologia russa»: I. PROSVIRNIN, *O tvorčeskom puti...*, p. 71. Cf. I.A. SVIRIDOV, *Bogoslovskaja koncepcija svjaščennika Pavla Florenskogo*, in *MP* 5 (1982), pp. 73-75.

[25] *Vospominan'ja*, pp. 199-200.

2. L'ETICA NEL PENSIERO DI FLORENSKIJ

Prima di affrontare il tema centrale della seconda parte del nostro lavoro vogliamo accennare almeno brevemente al rapporto, in generale, tra il pensiero di Florenskij e l'etica.

Dobbiamo subito costatare che l'opera del nostro Autore – diversamente da quella della gran parte dei filosofi religiosi russi dell'«età d'argento» [26] – appare senza nessun legame particolare con l'ambito filosofico-etico o teologico-morale. Lo conferma, tra l'altro, con tutta evidenza, anche il fatto che all'interno del suo ricco patrimonio è difficile trovare – almeno per quanto si può dedurre dagli scritti finora pubblicati e dalla conoscenza di quelli ancora non editi [27] (attualmente esaminati dagli esperti dell'archivio della famiglia Florenskij) – lavori scritti con un'impostazione sistematica di taglio etico o teologico-morale. L'unico opuscolo di Florenskij che potrebbe in qualche maniera essere definito di stampo teologico-morale, almeno tra quelli a noi conosciuti, è *O tipach vozrastanija* (*Sui tipi di crescita*) – uno dei primi lavori scritto agli albori dei suoi studi teologici alla MDA (l'ultima redazione è del 5 luglio 1905) subito dopo la conclusione degli studi matematici. L'intenzione di questo lavoro era quella di dimostrare, con l'aiuto della teoria degli insiemi, dell'idea delle funzioni (che riguarda la dipendenza funzionale tra gli insiemi) e del teorema di P. du Bois-Reymond, le caratteristiche delle «leggi formali di

[26] Tra i filosofi religiosi russi della fine del XIX e dell'inizio del XX secolo che, all'interno della loro opera, cercarono di sviluppare una riflessione etica, dobbiamo ricordare innanzitutto V.V. SOLOV'ËV e il suo *Opravdanie dobra. Nravstvennaja filosofija* (*La giustificazione del Bene. Filosofia morale*) (1899). Con questo lavoro, accompagnato da alcuni saggi, come per esempio quello di Lopatin (*Teoretičeskie osnovy soznatel'noj nravstvennoj žizni* [*Le fondamenta teoretiche della consapevole vita morale*], *Vopros o svobode voli* [*Sulla libera volontà*]), di V.A. Vvedenskij (*Spor o svobode voli* [*Discussione sulla libera volontà*]), di V.I. Nesmelov (cf. *Nauka o čeloveke* [*La scienza dell'uomo*]), inizia il periodo di un crescente interesse per le questioni etiche, al cui culmine stanno i lavori di B.P. Vyšeslavcev (*Etika Fichte* [*L'etica di Fichte*], *Etika preobražennogo erosa* [*L'etica dell'eros trasfigurato*]), di N.A. Berdjaev (*Smysl tvorčestva* [*Il senso della creazione*], *Filosofija svobodnogo ducha* [*Filosofia dello spirito libero*], *O naznačenii čeloveka – Opyt paradoksal'noj etiki* [*Sulla destinazione dell'uomo. Saggio dell'etica paradossale*]) e, soprattutto, di N.O. Losskij (*Svoboda voli* [*Il libero arbitrio*], *Cennost' i bytie* [*Valore ed essere*], *Bog i mirovoe zlo, Uslovija absolutnogo dobra – Osnovy etiki* [*Le condizioni della morale assoluta*], *Charakter russkogo naroda* [*Il carattere del popolo russo*]).

[27] Cf. M. SILBERER, *Die Trinitätsidee...*, pp. XXX-XXXV.

crescita» che interessano anche la teologia morale, quando si occupa delle «condizioni formali» che influiscono sul processo di perfezionamento morale della persona umana [28].

Lo «scarso interesse» di Florenskij per l'etica – a nostro parere – è del tutto comprensibile soprattutto per una ragione. Egli era un pensatore che perseguiva un'idea precisa: *ri*-leggere o *ri*-pensare i temi-cardini e le questioni filosofico-religiose fondamentali alla luce dell'idea dell'unisostanzialità trinitaria, per poter in seguito sviluppare una *Weltanschauung* integrale. In questo senso si può dire che la sua principale preoccupazione è stata quella di elaborare i nuovi metodi, indicare i nuovi concetti e tracciare le linee generali di una tale *Weltanschauung*; ed è stato così anche quando egli dovette trattare temi particolari, entrando in settori altamente specializzati sia della matematica, della fisica o della linguistica che della filosofia, della teologia o dell'arte.

Nonostante ciò, non si può neanche concludere che al pensiero florenskijano manchi la dimensione della riflessione etica [29]. Anzi, è stato padre Pavel stesso a definire, in termini sintetici, il tratto peculiare della sua concezione etica:

> «Al monismo naturalista etico associato al dualismo metafisico, Florenskij contrappone il dualismo etico che scaturisce dal monismo metafisico» [30].

Ancora una volta viene in rilievo, nell'ambito etico, il radicale disaccordo di Florenskij con il filosofo di Königsberg [31]. Egli rimprovera alla filosofia kantiana di essere animata dallo spirito del dualismo metafisico che ha diviso, come con un muro impermeabile, la realtà del mondo in due «sfere» differenti e a sé stanti (quella dei

[28] Cf. *OTV*, pp. 283-284.

[29] Lo conferma, tra l'altro, anche N. Valentini, quando scrive che, «sebbene non appaia evidente, a un primo sguardo, tuttavia l'intima preoccupazione delle sue opere sta proprio nel profondo *ethos* che le ispira». Anzi, secondo il parere di questo studioso, la riflessione etica di Florenskij «costituisce un punto di riferimento ineludibile dell'etica ortodossa contemporanea e non soltanto russa»: N. VALENTINI, *L'etica nel pensiero russo*, in *Rivista di teologia morale* 4 (1992), pp. 475-476 e 480.

[30] *AR*, p. 39.

[31] Cf. S.L. KRAVEC, *O krasote duchovnoj...*, pp. 13ss.

fenomeni e quella dei noumeni); grazie a ciò si è creata, nel pensiero e, di conseguenza, nella cultura moderna, una scissione tra trascendente e immanente, intelligibile ed empirico, spirituale e corporale [32]. In fondo, Florenskij riconosce in tale impostazione «dualista» della filosofia kantiana il frutto della scelta personale del filosofo tedesco di costruire il suo pensiero fuori dell'ambito di un'esperienza viva della fede in Dio [33], una scelta che ha fatto nascere un'etica di tipo «naturalista».

Il pericolo dell'etica kantiana (del «monismo naturalista etico») è che essa, avendo disgiunto l'«ideale morale» da Dio, dalla realtà della fede vissuta, tende a essere autonoma e soggettivista, mettendo alla sua base il concetto astratto, giuridico e impersonale della «legge morale naturale» e del «dovere» che scaturisce da essa e che ogni uomo può conoscere grazie alla «ragione pratica» libera e autonoma [34].

In perfetta consonanza con tale critica dell'etica kantiana è S.N. Bulgakov. Il problema dell'etica kantiana è appunto – secondo lui – il suo «immanentismo religioso», che esclude la vita di fede in Dio, rifiutando così la peculiare natura della religione stessa: l'incontro personale tra l'uomo e Dio. La persona del «Dio vivo» viene sostituita dall'im-personale legge morale, la conoscenza della quale, però, è condizionata dalla «ragione peccaminosa» dell'uomo, cosicché è la stessa ragione pratica che postula le principali verità religiose. Il fatto è – sottolinea Bulgakov – che la religione, proprio per la sua natura [35], dev'essere riconosciuta superiore alla morale e, quindi, libera da essa. Alla sua base sta Dio e l'esperienza/conoscenza reale e viva di

[32] «Rifiutavo la distinzione kantiana tra i noumeni e i fenomeni con tutto il mio essere già nel tempo in cui non sospettavo l'esistenza neanche di uno dei quattro termini appena menzionati: la "distinzione", "kantiana", dei "noumeni" e dei "fenomeni"»: *Vospominan'ja*, p. 154.

[33] In profonda sintonia con questa critica è anche S.N. Bulgakov, secondo il quale «è evidente che sul campo della filosofia kantiana Dio non lo incontriamo perché "Dio è per la scienza solamente un'inutile ipotesi" (Laplace)»: S.N. BULGAKOV, *Svet nevečernyj*, Moskva 1994, p. 20.

[34] Cf. S.L. KRAVEC, *O krasote duchovnoj*..., p. 14.

[35] Bulgakov, parlando della *natura della religione*, ricorre alla parola slava *esi* (cf. V. IVANOV, *Ty esi* [1907], in ID., *Rodnoe i vselenskoe*, Moskva 1994, pp. 91-95) che significa il «Tu sei» detto dall'uomo a Dio. «*Esi*» – afferma Bulgakov –, «come espressione sintetica *a priori* religiosa, è l'unico appoggio della religione senza il quale essa non può esistere, così come l'arte non può esistere senza la bellezza oppure la morale senza il

Lui; grazie a ciò la religione è di per sé indipendente non solo dall'etica, ma anche dall'estetica e dalla conoscenza teorica (filosofia e scienza) [36]. In altre parole, «la religione dà spazio all'etica essendo il principio della sua fondazione, ma la religione non si esaurisce in essa e non viene neanche determinata da essa (non si "orienta" secondo essa)». Anche perché «la "legge" religiosa va aldilà della morale». Se non è così – se cioè l'etica cerca di difendere la sua *autonomia* – essa «si riduce ad una morale farisaica, orgogliosa del suo rigorismo e della sua lugubre illimitatezza nella quale, appunto, vede la manifestazione dell'assolutezza della legge morale» [37].

Alla luce di tutto ciò, emerge più chiaramente quello che Florenskij intende dire quando accenna alla sua preferenza per il «dualismo etico» che scaturisce dal «monismo metafisico». Egli, in fondo, insiste sul fatto che occorre fondare la concezione etica su una filosofia (*Weltanschauung*) che riconosca l'«unità metafisica» di tutto ciò che esiste: Dio-Triunità o l'unisostanzialità trinitaria. Su una filosofia, di conseguenza, che ritiene possibile e reale la reciproca «comunicazione» tra i «due mondi»: tra l'Assoluto e il relativo, l'Infinito e il finito, il Creatore e il creato, Dio e l'uomo, tra il mondo dei «fenomeni» e quello dei «noumeni».

È invece nell'ambito dell'etica che Florenskij parla di «dualismo», riconoscendo il dislivello tra il Dio-Santo e l'uomo-peccatore, un dislivello al superamento del quale deve contribuire l'uomo, sostenuto e aiutato da Dio, con le sue forze, attraverso l'opera del perfezionamento di se stesso, nel senso delle parole di Gesù: «Siate voi dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (*Mt* 5, 48).

3. ALCUNI TRATTI GENERALI DELLA RIFLESSIONE ETICA DI FLORENSKIJ

Alla luce di tutto ciò, senza voler anticipare precocemente le conclusioni della ricerca dei successivi capitoli, vogliamo ora evi-

discernimento del bene e del male. (...) *Dio* – ecco il contenuto fondamentale e la "categoria" basilare della religione»: S.N. BULGAKOV, *Svet nevečernyj*..., pp. 19-21.

[36] Cf. *ibid.*, pp. 20, 40.

[37] *Ibid.*, pp. 47-48.

denziare alcuni tratti specifici che caratterizzano la riflessione etica di Florenskij, e lo vogliamo fare sia per indicare le coordinate principali dell'orizzonte generale sul quale si svolgerà la nostra successiva riflessione, sia per giustificare l'impostazione del suo percorso che inizieremo partendo dalla gnoseologia.

Dobbiamo intanto ricordare un duplice tratto dell'etica florenskijana. Il *primo*: essa fa parte di un discorso filosofico-teologico più ampio, che riguarda la divinizzazione dell'uomo e, di conseguenza, la trasfigurazione di tutto il mondo. Il *secondo*: essa viene ripensata nell'orizzonte del dogma trinitario o, più precisamente, dell'idea dell'unisostanzialità trinitaria [38].

Quanto all'idea della divinizzazione dell'uomo (θέωσις) [39], sviluppata e teologicamente approfondita nei primi secoli dai Padri della Chiesa, non bisogna dimenticare che essa rappresenta una delle idee fondamentali sia della spiritualità che della teologia orientale [40]. Florenskij, riferendosi all'idea della divinizzazione, attinge soprattutto alla teologia della divinizzazione di Atanasio d'Alessandria [41], la cui sostanza si trova esposta già nei suoi primi scritti (cf. *Contra Gentes* e *De Incarnatione Verbi*), aperti, più delle sue opere posteriori, al platonismo e alle idee di Clemente e di Origene. Uno dei motivi dell'interesse di Florenskij per le idee di Atanasio deriva – secondo noi – dal fatto che il patriarca d'Alessandria aveva sviluppato la sua dottrina della divinizzazione in una chiave cristologico-trinitaria [42]. Infatti, dopo aver riconosciuto nell'idea della divinizzazione dell'uomo una verità incontestabile e un assioma senza cui non si può parlare di nessun altro argomento teologico, egli presenta la divinizzazione come un dono di tutta la Trinità: essa, provenendo dal Padre, sorgente di ogni bene, è direttamente conferita all'uomo attraverso il Logos nello Spirito Santo. In altre parole, l'uomo – secondo Atanasio – è divinizzato attraverso l'unione intima con lo Spirito Santo che lo unisce al Figlio di Dio e, attraverso Lui, al Padre. Si va al Padre attraverso il Figlio nello Spirito Santo. L'effetto della divinizzazione è, in questo senso, la figliolanza divina dell'uomo che è sinonimo della sua unione intima con tutta la Trinità [43].

Animata dall'idea della divinizzazione, la riflessione etica di Florenskij si struttura attorno ai tre grandi temi che, presenti l'uno nell'altro, appaiono strettamente collegati con tale idea:

1) Il primo disegna una prospettiva che, elaborata sulle basi bibliche (cf. *Gn* 1, 26) e patristiche, sottolinea la chiamata dell'uomo, fatto «ad immagine di Dio», alla sempre più perfetta somiglianza (ὁμοίωσις) con il divino Archetipo. Tale prospettiva parte dal presupposto che l'«essere immagine» dell'uomo, da una parte, rappresenta la «struttura ontologica», il «fondamento oggettivo» grazie

[38] Sulle orme di Florenskij fu soprattutto Bulgakov a comprendere la divinizzazione in chiave trinitaria. Egli spiega: «L'umanità, fulcro e criptogramma del mondo, è l'immagine dell'umanità divina o teantropia; è dunque chiamata per il fatto stesso a una prossimità che può raggiungere l'identificazione vivente all'immagine prima. Tale è il compito e il fine della creazione. Dio crea "degli dèi futuri secondo la grazia", per inserirli nella pluri-unità poli-ipostatica della santissima Trinità e nell'unità della vita divina»: S.N. BULGAKOV, *Il Paraclito*, cit., p. 589.

[39] Per quanto riguarda l'idea della divinizzazione nel pensiero dei Padri rimandiamo all'opera di J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938, che riporta una vasta bibliografia su questo argomento. Una presentazione più ampia del tema della divinizzazione (con riferimenti particolari non solo al pensiero religioso dell'antichità e alla patristica greca e latina ma anche agli autori monastici del sec. XII, ai teologi del sec. XIII, alla scuola renana e fiamminga ed agli autori del sec. XVII) si trova sotto la voce *Divinisation* in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. III, Paris 1957, coll. 1370-1459. Sulla deificazione in generale cf. B. STUDER, *Divinizzazione*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane* (a c. di A.D. BERNARDINO), vol. I, Casale Monferrato 1983, pp. 995-999.

[40] V.N. Losskij vede nella θέωσις non solo l'«oggetto», ma anche il «punto d'arrivo» della teologia stessa. La teologia cristiana, cioè, «è sempre, in ultimo luogo, uno strumento, un insieme di conoscenze che devono servire ad un fine che sorpassa ogni conoscenza. Questo fine ultimo è l'unione con Dio, o deificazione, la θέωσις dei Padri greci». In questo senso «la Chiesa combatte contro gli gnostici per difendere l'idea stessa della deificazione come fine universale: "Dio si è fatto uomo perché gli uomini possano divenire dèi"»: V. LOSSKIJ, *La teologia mistica*.... pp. 5-6. La centralità dell'idea della divinizzazione nella teologia bizantina è sottolineata anche da J. Meyendorff: «Sia che si tratti del dogma trinitario o cristologico, sia che si consideri l'ecclesiologia o la dottrina dei sacramenti, la corrente principale della teologia bizantina rivela la medesima visione dell'uomo chiamato a "conoscere" Dio, a "partecipare" alla sua vita, ad essere "salvato" non semplicemente attraverso un'azione estrinseca di Dio, o attraverso la conoscenza razionale di proposizioni di fede, ma mediante la "deificazione", cioè "divenendo Dio"»: J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984, p. 9.

[41] Cf. *Stolp* (I), pp. 348-349 (411).

[42] Cf. J. GROSS, *La divinisation du chrétien*..., pp. 201-218; T.F. TORRANCE, *Trinitarian Perspektives. Toward Doctrinal Agreement*, Edinburgh 1994, soprattutto cap. I: *The Doctrine of the Holy Trinity according to St Athanasius*, pp. 7-20.

[43] Cf. J. GROSS, *La divinisation du chrétien*..., pp. 212 e 215.

al quale egli si trova, per il solo fatto di essere uomo, in uno stato di «perfezione iniziale incosciente»[44]; ma, dall'altra, sottolinea che l'uomo è chiamato ad attuare coscientemente e volontariamente questa sua «qualità ontologica» nelle sue condizioni personali irrepetibili, è chiamato cioè ad esistere, come persona, ad immagine di Dio.

2) Il secondo tema è quello metafisico, caratterizzato da un certo influsso della «dottrina delle Idee». Sulle orme di quest'antica intuizione filosofica (che nella sua prima formulazione speculativa, almeno per quanto riguarda l'area del pensiero greco, risale a Platone)[45] – compresa nell'orizzonte della Rivelazione e dell'insegnamento dei Padri della Chiesa – Florenskij[46] contempla e interpreta la realtà dell'essere alla luce della realtà dei «due mondi»: il «mondo empirico» e quello «ideale». Egli riconosce la loro distinzione e, allo stesso tempo, l'indissolubile loro unità interiore: il «mondo ideale» viene considerato l'«ordine mistico dell'essere» del mondo empirico. L'uomo si realizza pienamente come uomo solo quando, rimanendo in «questo mondo», diventa un «simbolo» reale e vivo dell'«altro mondo», quando incarna, porta in sé o, meglio, lascia trasparire attraverso di sé l'«altro mondo»[47].

[44] Cf. P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, Bologna 1981, p. 118.

[45] Cf. G. REALE, *Introduzione generale al pensiero di Platone*, in PLATONE, *Tutti gli scritti...*, p. XXXVIII.

[46] Nella prima parte del nostro lavoro abbiamo già ampiamente presentato l'interesse intenso di Florenskij per il pensiero di Platone e, in modo particolare, per la sua dottrina delle Idee. Vogliamo solo aggiungere che la dottrina delle Idee, nell'interpretazione florenskijana, è alla base del suo pensiero filosofico-religioso, il che viene particolarmente in rilievo in alcuni dei suoi opuscoli (*OKI, SI, IK, IM*). Il Nostro, comunque, non è il solo a lasciarsi influenzare da Platone. Dopo i Padri della Chiesa (Agostino, Massimo il Confessore), che riprendono la dottrina delle Idee per spiegare il rapporto tra Dio e la creazione (ovviamente nella luce di Gesù Cristo e sul fondamento della Rivelazione), di questa dottrina si serve la teologia scolastica (Bonaventura, Tommaso d'Aquino) e poi la mistica renana e fiamminga (M. Eckhart, J. Ruysbroeck). E anche se il pensiero moderno finisce, per varie ragioni, col dimenticarla, non mancano teologi e filosofi sia dell'Occidente (W. Pannenberg, H. U. von Balthasar, L. Bouyer, e prima di loro A. Rosmini) che dell'Oriente (soprattutto i russi: V.S. Solov'ëv, E.N. Trubeckoj, S.N. Bulgakov, L.P. Karsavin, A.F. Losev) che cercano di recuperarla e ripensarla in chiave più rigorosamente cristologica e trinitaria. Uno di loro, Karsavin, è convinto che è la stessa dottrina cristiana a confermare «l'inevitabilità della teoria del mondo delle idee»: L.P. KARSAVIN, *O načalach. (Opyt christianskoj metafiziki)*, Berlin 1925, p. 35.

[47] Grazie alla vita di alcuni – costata Florenskij – il «mondo empirico diventa trasparente e attraverso la trasparenza di *questo* mondo si mostrano le fiamme e il bagliore

3) Il terzo tema presenta la persona divino-umana di Cristo come «la» via della divinizzazione dell'uomo, in primo luogo perché in Lui si rivela l'idea dell'uomo perfetto, pienamente realizzato, perché pienamente simile all'Originale di cui egli è l'«immagine»[48], e perché, attraverso il suo essere uomo, si manifesta Dio. In questo senso, possiamo costatare con B. Petrà che la forma etica suggerita da Florenskij sembra rinviare al cristocentrismo e alla cristiformità[49].

Sullo sfondo di tutto ciò emerge un altro tratto specifico della riflessione etica di Florenskij – tratto che, in realtà, possiamo riconoscere caratteristico della riflessione etica di molti autori della tradizione orientale-ortodossa: si tratta del reciproco intreccio di ontologia, gnoseologia ed antropologia.

1) Come già accennato, l'apertura all'ontologia è la caratteristica fondamentale di tutto il pensiero di Florenskij[50] e perciò non sorprende quando essa emerge anche nella sua riflessione etica. In un certo senso si potrebbe dire che, così come avviene in alcuni teologi e filosofi della tradizione ortodossa, anche in Florenskij l'etica tende a identificarsi con l'«ontologia della salvezza»[51]. Le sue riflessioni eti-

raggiante degli altri mondi. (...) [Così che] *questo* mondo, illuminato dall'aspetto fiammeggiante dell'altro mondo, diventa esso stesso come di fuoco, come se si mescolasse con il fuoco. "Vidi pure come un mare di cristallo misto a fuoco e coloro che avevano vinto la bestia e la sua immagine e il numero del suo nome, stavano ritti sul mare di cristallo" (*Ap* 15, 2). Vidi coloro che stavano sul mare – si tratta di quelli per i quali questo mondo è divenuto del tutto trasparente al punto che essi, rimanendo in *questo* mondo, toccano direttamente il fuoco mescolato con il mare e vedendo ciò cantano le lodi dicendo: "Grandi e mirabili sono le Tue opere, o Signore Dio Onnipotente; giuste e veraci le Tue vie, o Re dei Santi!" (*Ap* 15, 3)»: *EIE*, p. 178.

[48] Cf. *Stolp* (I), pp. 230-231 (284-285); *EIE*, p. 157; *OSIČ*, pp. 48ss.

[49] Cf. B. PETRÀ, *Etica e vita spirituale nell'ortodossia. In dialogo con I. Mancini e T. Goffi*, in *Rivista di teologia morale* 83 (1989), p. 67.

[50] Florenskij stesso, comunque, riconobbe nell'apertura all'ontologia una delle caratteristiche principali del pensiero filosofico russo, presente addirittura nei filosofi insensibili all'ispirazione religiosa. Cf. *Stolp* (II), pp. 614-615 (670).

[51] Come è stato rilevato da B. Petrà, con il movimento di ritorno della teologia ortodossa ai Padri, venne messa in evidenza (nella teologia morale ortodossa) la coincidenza tra *ethos* e dinamica ontologica della persona. Gli esponenti di questa linea sono soprattutto i teologi ortodossi contemporanei come Ch. Yannaras e G.I. Mantzarides. Cf. B. PETRÀ, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna 1991, pp. 19ss. Cf. ID., *La teologia morale ortodossa, oggi*, in *Ostkirchliche Studien* 2-3 (1993), pp. 190-191. Emblematica è, in questo senso, la costatazione di Yannaras secondo la quale «l'ethos si riferisce al fatto della *salvezza* dell'uomo: che l'uo-

che, infatti, non si fermano ai comportamenti esterni dell'uomo (per valutare la loro conformità o meno con le norme morali) [52]: esse mirano all'uomo come tale, all'uomo che, con tutto il suo essere, è chiamato a partecipare attivamente all'opera della salvezza, a vivere la «vita nuova» in Gesù Cristo. Questo spiega perché al centro dell'attenzione della sua etica non stanno tanto le manifestazioni esterne dell'agire dell'uomo, ma la loro «dimensione interiore» («noumenale») che rivela la «qualità ontologica» dell'uomo, ossia la sua corrispondenza o no a quella che è la «norma ontologica», l'«ordine metafisico» dell'essere: la «volontà di Dio».

2) Il concetto-chiave della riflessione etica di Florenskij è, comunque, il concetto della verità legato alla questione della sua conoscenza, il che fa intuire l'esistenza di uno stretto legame tra l'etica e la gnoseologia, ossia tra l'*ethos* e la conoscenza della verità, un legame che necessariamente affonda le sue radici nell'ontologia. E ciò per due motivi principali: il primo è la comprensione ontologica della verità: essa non è un concetto astratto ma un «essere vivo» [53]; il secondo è la

mo *si salvi*, cioè che l'uomo diventi *salvo* (*sôos*), integro, compia integralmente la possibilità dell'esistenza e della vita al di là dello spazio, del tempo e delle relazioni convenzionali, e vinca la morte»: CH. YANNARAS, *La libertà dell'ethos*, Bologna 1984, p. 10. Quanto a Florenskij, egli comprende la «salvezza» innanzitutto ontologicamente e cioè come un processo di re-integrazione/armonizzazione dell'esistenza dell'uomo (ma anche della natura, della vita di tutto l'universo), il suo *divenire* «uomo nuovo». Per quanto riguarda la vita psicologico-spirituale dell'uomo, egli comprende la «salvezza» come uno stato di pieno *equilibrio della vita spirituale*. Secondo Florenskij esistono alcuni tipi di tale equilibrio. La *Stolp* – sottolinea Florenskij – cerca di presentare «il tipo dell'equilibrio più perfetto e della potenzialità più alta che corrispondono alla natura umana»: *VS*, p. 818.

[52] Tale è, secondo il Nostro, la posizione della Chiesa stessa: «La Chiesa è in generale del tutto estranea alla morale; se si parla ecclesialmente di *condotta* è soltanto in senso ontologico, di ontologia della vita e non moralisticamente e ancor meno giuridicamente. Questa estraneità alla morale è straordinariamente caratteristica per l'apostolo Paolo. (...) Chi più dell'apostolo Paolo sentì la vanità e il pericolo spirituale delle "opere della legge", degli sforzi della salvezza morale? Poteva proprio lui, dopo ciò che aveva vissuto, presentare le norme di condotta al di fuori della *fede* in Cristo, cioè dell'alimento ontologico della Sua pienezza?»: *IK*, p. 146 (181-182).

[53] Tale concezione della verità (*istina*, dal verbo *est'*, essere, esistere) caratterizza – secondo le spiegazioni di Florenskij – il mondo russo. Nell'accezione russa, infatti, la verità viene pensata come un'«esistenza perdurante», un «essere vivente», «respirante», dotato cioè della condizione essenziale di vita e di esistenza. «Il popolo russo intende *istina* come un essere soprattutto vivo, e non è difficile, naturalmente, rilevare che questa accezione della verità costituisce proprio la caratteristica specifica e autonoma della filosofia russa»: *Stolp* (I), p. 17 (53).

comprensione ontologica dell'atto della conoscenza della verità: non si tratta di un puro atto esteriore dell'intelletto (dal di fuori), ma di una «partecipazione ontologica» (dal di dentro) alla «vita della verità», anzi, di un «trasformarsi» in essa. La conoscenza della verità ha, in Florenskij, un profondo significato etico appunto perché l'atto del conoscere coinvolge le «sfere» più profonde dell'essere e, di conseguenza, dell'agire dell'uomo. In quest'ottica risulta chiaro che l'*ethos* dell'uomo non è altro che l'«espressione» del suo camminare verso, o meglio, del suo «stare» nella verità, della sua «esperienza della verità». La «qualità» dell'*ethos* dipende dall'uomo stesso in quanto, essendo libero di scegliere, decide quale verità è la «sua», per fare di essa il centro della sua esistenza, la «stella polare» della sua coscienza e, quindi, anche l'origine, la misura e la norma del suo agire [54].

La preoccupazione di base di Florenskij è identificare sia la Verità Assoluta – «la» Verità, cioè, della quale partecipa e di cui è espressione ogni altra verità – sia le vie che portano alla sua conoscenza.

3) Infine, occorre sottolineare la dimensione antropologica della riflessione etica di Florenskij [55]: al suo centro sta l'uomo che, attraverso la grazia e l'impegno personale della divinizzazione di sé, è protagonista della trasfigurazione del mondo, dell'universo [56]. Di conseguenza, l'ideale della perfezione etica dell'uomo, la «santità», viene compreso come una nuova «qualità» del suo essere (e agire), una «qualità» dell'«uomo nuovo» completamente trasfigurato a immagine di Cristo.

[54] Cf. N. VALENTINI, *L'etica nel pensiero russo...*, p. 481.

[55] N. Valentini, affermando che la preoccupazione etica di Florenskij «fa tutt'uno con il nucleo stesso della verità dogmatica, con la sua tensione ascetica e spirituale, con la trama stessa dell'ontologia della salvezza», riconosce la radicale congiunzione di antropologia, etica e ontologia in forza della quale «l'*ethos* torna a delineare i confini entro i quali si muove la dinamica ontologica della persona»: *ibid.*, p. 481.

[56] Il profondo legame tra l'antropologia e l'etica, comunque, caratterizza le opere di molti filosofi e teologi moralisti dell'ortodossia. Secondo Mantzarides tale fatto deriva dalla natura stessa del cristianesimo: «La novità che il cristianesimo introduce nella visione della vita etica non si attua a livello dell'etica ma a livello dell'antropologia. In altre parole il cristianesimo non presenta sostanzialmente una nuova etica per l'uomo ma un uomo nuovo: l'uomo nuovo in Cristo, l'uomo che fonda la sua vita sulla verità che libera dalla morte»: G. MANTZARIDES, *Introduzione all'Etica nella crisi del presente e di fronte alla provocazione del futuro* (in greco), Salonicco 1988, pp. 38-39 (citato da B. PETRÀ, *Tra cielo e terra...*, p. 25).

Capitolo 3
La Verità come Trinità

1. Quale verità per l'uomo?
Il problema della conoscenza: le antinomie

1.1. *Introduzione*

Il punto di partenza della «teodicea» di Florenskij si sintetizza in due domande: «Com'è possibile la ragione?» [1]; «quando e in quali condizioni la ragione diviene veramente ragionevole?» [2].

[1] *Stolp* (I), p. 487 (555). Vorremmo accennare ad un uso non sempre chiaramente distinto dei termini «*razsudok*» (da P. Modesto, ne *La colonna e il fondamento della verità*, tradotto sia come «la ragione» o «l'intelletto» sia come «il raziocinio») e «*razum*» («la ragione»). Secondo il vescovo F. Pozdeevskij i due termini, come anche le loro derivazioni (*razsudočnost'*, *razumnost'*), vengono usati senza essere stati chiariti sufficientemente; ciò comporta che una volta essi appaiono quasi in opposizione ed un'altra come sinonimi. Cf. F. Pozdeevskij, *O duchovnoj istine*..., pp. 159-160. Occorre solo ricordare che l'uso di ricorrere alla distinzione gnoseologica dei due termini – introdotta da Kant, grazie alla sua distinzione tra *Verstand* (la funzione delle operazioni puramente logiche) e *Vernunft* (l'origine delle idee), e riconosciuta da Fichte, Schelling e Hegel – è molto presente nella filosofia religiosa russa. È sulla base di questa distinzione che i filosofi russi sono giunti a identificare il razionalismo, compreso come espressione della cultura d'Occidente, con la «conoscenza razionale» (*razsudočnoe poznanie*), contrapponendo ad essa l'idea della «ragione integrale». Cf. V.V. Zen'kovskij, *Istorija*..., vol. I (1), pp. 206-207.

[2] Cf. *VS*, pp. 821-822. È evidente che Florenskij ricorre a queste due domande per sottolineare il pieno disaccordo con la gnoseologia di Kant – da lui considerata una «colonna della cattiveria controdivina», sulla quale si posa tutto il pensiero antireligioso della modernità –, con il suo tentativo di definire la verità a partire dalla ragione umana. Egli, accusando Kant di fede cieca nella ragione, nella sua stabilità, ha voluto elaborare una gnoseologia partendo dalla «demitizzazione» della ragione. «La ragione» – scrive a questo proposito Florenskij – «è qualcosa di mobile, qualcosa di dinamico e non statico. Il confine inferiore della ragione (ragione trascendentale) è la dissoluzione, la piena nullità, l'inferno, il confine superiore (ragione trascendente), invece, è la pienezza e saldezza»: *ibid.*, pp. 135-136. Cf. *KAIK*, p. 33.

Dopo aver presentato più da vicino la personalità del nostro pensatore e la peculiare «dinamica interiore» del suo pensiero, appare subito evidente che tali domande, pur appartenenti all'ambito della gnoseologia, oltrepassano ampiamente questo orizzonte. Infatti, Florenskij definisce la ragione in chiave ontologica su di uno sfondo antropologico-relazionale. La ragione non è una pura potenza conoscitiva con un suo sistema di funzionamento meccanico, ma «qualcosa di vivo e del tutto impetuoso, un organo dell'essere vivo, un *modus* del reciproco rapportarsi del soggetto conoscente con l'oggetto della conoscenza, un modo dell'unione dell'essere (*vid svjazi bytija*)» [3].

In quest'ottica risulta chiaro che tali domande hanno un profondo significato esistenziale perché prendono di mira l'uomo come tale, vale a dire l'uomo nell'insieme della dinamica ontologico-antropologica e spirituale-etica della sua esistenza. In definitiva, esse potrebbero essere formulate anche così: com'«è possibile» l'uomo? quando e in quali condizioni l'uomo è o diventa veramente uomo?

In realtà, rispondere a queste importanti domande significa dare risposta a un'altra domanda: quella sull'esistenza della «Colonna e Fondamento della Verità» (cf. *1 Tm* 3, 15), sulle sue caratteristiche e, di conseguenza, sulle condizioni della sua conoscenza; e questo perché «la ragione è possibile solo grazie alla Verità». In altre parole, è la Verità Assoluta, e solo Essa, che – quando viene conosciuta o, più precisamente, nell'atto d'essere conosciuta – «fa ragionevole la ragione» [4].

In che cosa consiste allora la veridicità della Verità? Secondo Florenskij, nella Verità stessa. Essa stessa è la vera causa del suo essere Verità. Alla luce di questa convinzione, egli riconosce il primo compito della sua teodicea nel mostrare l'«auto-veridicità della Verità» [5]. Ma per arrivare a una tale dimostrazione occorre innanzitutto chiedersi: *come* è possibile giungere alla conoscenza della «Colonna» e del «Fondamento della Verità»?

[3] *VS*, p. 821.
[4] *Ibid.*, p. 822.
[5] Cf. *ibid.*

1.2. *Il problema della certezza della verità*

Trovare risposta a questa domanda è la prima preoccupazione di Florenskij. In pratica si tratta di individuare i presupposti metafisici della conoscenza. Per fare ciò egli richiama l'attenzione sull'ambito della conoscenza astratta, partendo dalla costatazione che la questione riguardante la conoscenza della Verità è questione vitale per tutto il pensiero teoretico, il quale non può esistere senza una «Colonna della Verità», ossia senza un'attendibilità, una certezza (*certitudo*) [6]. Senza la *certitudo* il pensare non è possibile, siccome è essa ad assicurarci che la Verità, se viene raggiunta, è proprio ciò che veniva cercato. Tale costatazione mette in moto la riflessione introduttiva di Florenskij circa le condizioni gnoseologiche inevitabili per poter arrivare a una certezza della conoscenza, riflessione che alla fine giungerà a riconoscere la causa del problema della *certitudo* nell'esistenza delle antinomie o, ancora più concretamente, nella struttura antinomica della ragione e della sua attività.

Come punto di partenza dell'intera riflessione egli ricorre all'analisi etimologica del termine «verità», cercando di esaminarne i vari aspetti nelle diverse lingue e di osservarne i molteplici lati che nei diversi popoli sono stati messi in rilievo. Tutto questo, comunque, in funzione di quella che era la sua già predefinita idea di «verità»: la «verità» compresa come «qualcosa di completo, che comprende in sé tutto», o – per dirla con V.S. Solov'ëv – come «essere unitario totale» [7].

1.2.1. Il significato linguistico e concettuale del termine «verità»

Il termine russo per indicare «verità» è *istina*. I linguisti fanno risalire tale termine al verbo *essere*, forma sostantiva del verbo *est'*: grazie a ciò gli viene attribuito il significato di una realtà assoluta: *istina* è ciò che veramente esiste (*suščee*), a differenza di ciò che

[6] Cf. *Stolp* (I), p. 15 (51).
[7] Cf. *ibid.*

appare, che non è reale, che soltanto accade. È chiaro che il termine russo designa essenzialmente il momento ontologico dell'idea di «verità». Scavando a fondo nelle radici etimologiche delle forme verbali slave, Florenskij, in accordo con diversi linguisti, sottolinea come «questo ontologismo dei russi, che si rivela nell'accezione di *istina*, si mostra ancora più profondo se percepiamo il contenuto originario del verbo *est'*. Esso deriva dalla radice *es*, in sanscrito *as* (...) questa radice, nella sua fase più antica e concreta, significava *respirare, hauchen, athmen*» [8]. Infatti, il respiro era da sempre ritenuto il segno principale della vita, anzi l'essenza stessa della vita. Con ciò si illumina ancor più il significato del termine russo: *istina* è l'«esistenza perdurante», l'«essere vivente, vivo e respirante».

Questa concezione russa della «verità» viene successivamente messa in relazione con quella dell'antico pensiero greco, latino ed ebraico.

Per i Greci la «verità» è *aletheia*. Questo termine deriva dal verbo *lanthano* che significa *passo oltre, sfuggo, rimango ignoto, nascosto*; nel medio-passivo equivale al latino *memoria labor* che vuol dire: *vado perdendo memoria, dimentico*. La vera forza del dimenticare rappresenta, in questo senso, il tempo, il cui archetipo mitologico è *Kronos* che divora i propri figli. Ma il significato dell'*aletheia* è, grazie all'α-*privativum*, proprio il contrario: la «verità» è *a-letheia*, cioè – spiega Florenskij – qualcosa capace di rimanere saldo nel torrente del tempo, qualcosa che supera il tempo, che sta e non passa, che si ricorda in perpetuo. In altre parole, per gli antichi Greci «la verità è l'*eterna memoria* di una qualche Coscienza; la verità è un valore degno e capace di perenne ricordo» [9]. Essa è come un torrente in quiete, una corrente che permane, il «soffio immobile dell'essere» [10].

[8] *Ibid.*, p. 16 (52).
[9] *Ibid.*, pp. 18-19 (54).
[10] È interessante ricordare, in questo contesto, la sintonia di queste considerazioni di Florenskij con quelle di M. Heidegger, il quale ha rivolto una particolare attenzione filosofica alla ricerca etimologica, e proprio a partire dalla «verità» come *aletheia*, compresa in chiave ontologica. Mettendo in rilievo la «connessione originaria» tra la verità e l'essere (*Sein und Zeit*, § 44a; in questo senso «il problema della verità finisce per cadere nell'ambito della problematica ontologica fondamentale»), il filosofo tedesco ha

Quanto alla parola latina *veritas*, essa – secondo Florenskij – deriva dalla radice sanscrita *var*, che si riferisce alla sfera del culto, come indicherebbe la parola sanscrita *vrà-ta-m* (azione sacra, culto). La componente religiosa di *var*, e soprattutto di *veritas*, risulta ancor più evidente quando si esaminano i termini latini della stessa radice: *ver-e-or* (o *re-vereor*). Nel latino classico, infatti, il verbo *vereri* era adoperato nel senso più generale di fuggire, tenersi lontano, temere, aver paura, aver terrore, venerare, adorare con timore e in origine si riferiva senza dubbio al timore mistico e alla circospezione di chi si accosta troppo ai luoghi e agli oggetti sacri. L'applicazione religiosa della radice *var*, però, è strettamente legata a quella di tipo giuridico. Anche se cerca di dargli un significato teorico e filosofico in rapporto alla conoscenza, Cicerone ricorre all'uso di *veritas* soprattutto nell'accezione giuridica e morale. Nel latino tardo, poi, il termine *veritas* assunse perfino un significato puramente giuridico: *depositio testis, veridictum, inquisitio judiciaria* ecc.

Venendo infine al mondo degli Ebrei, Florenskij sottolinea la caratteristica comune della concezione semitica della «verità»: la priorità del momento storico o, più precisamente, teocratico. Per gli ebrei la «verità» è sempre la Parola di Dio che offre e richiede fedeltà, confidenza, saldezza, è la Legge di Dio che è incrollabile e assolutamente immutabile. Il termine *émét* proviene dalla radice *'mn*, da cui derivano anche *'āman* (*puntellare, sostenere*) e il sostantivo *'omnāh* (*colonna*) i quali confermano quel senso di fiducia e di sicurezza che si ritrova nel noto termine biblico *'āmēn* (*la mia parola è salda, in verità, certamente, così deve essere, fiat, così sia*). I significati più immediati del termine *émét* sono *saldezza, solidità, durevolezza, sicurezza*, ma anche *fede* e *fedeltà*, significato, quest'ultimo, che si collega a quello di *onestà, integrità dell'anima*. Ma *émét*, quale caratteristica del giudice o della sentenza, significa anche *giustizia-verità*. Un altro suo significato è quello legato alla qualità della vita interiore: *émét* viene contrapposta alla finzione e menzogna e significa *sincerità*, soprattutto nel venerare Dio. Da quest'ultima sfumatura deriva anche il termine *meames*, adoperato dai filosofi ebrei (Maimonide) per indicare le persone che tendono alla conoscenza intellettuale della verità non accontentandosi dell'autorità e del costume [11].

Riassumendo il contenuto e significato filosofico delle varie concezioni della «verità» esaminate in questo *excursus* etimologico [12], Florenskij costata: i termini russo (*istina*) ed ebraico (*émét*) si riferiscono in prevalenza al *contenuto divino* della verità: il primo nel senso *ontologico* [13], il secondo nel senso *storico-teocratico*; i termini greco (*aletheia*) e latino (*veritas*) si riferiscono piuttosto alla *forma umana della verità*, il primo nel senso *gnoseologico* e il secondo in quello *giuridico*. D'altra parte i termini russo e greco hanno un carattere *filosofico*, quelli latino ed ebraico, invece, un carattere *sociologico*. Mentre per i Greci e i Russi la verità ha un rapporto immediato con la singola persona, per i Romani e gli Ebrei è mediata dalla società [14].

insistito soprattutto sul carattere di rivelazione e di *scoprimento* della verità («Esser-vero [verità]) significa esser-scoprente»: *Sein und Zeit*, § 44a). Perciò, da un lato, egli ha ribadito la stretta connessione del modo d'essere della verità col modo d'essere dell'uomo, cioè con l'*Esserci*: in quanto solo all'uomo la verità può rivelarsi e si rivela (*Sein und Zeit*, § 44b: «"C'è" verità solo perché e fin che l'Esserci è»). Dall'altro, ha insistito sulla tesi che il *luogo* della verità non è il giudizio e che essa non è una rivelazione di carattere predicativo, ma consiste nell'*esser-scoperto* dell'essere delle cose o di queste cose stesse e nell'*esser-scoprente* dell'uomo. Heidegger ha tuttavia insistito anche sul fatto che ogni *scoprimento* dell'essere, in quanto scoprimento parziale, è anche un *coprimento* di esso; un tema che ricorre nei suoi scritti del secondo periodo (cf. *Holzwege* e *Wegmarken*). Cf. N. ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, voce: *Verità*, Torino 1971², pp. 916-917. Quanto al rapporto tra le prospettive filosofiche dei due filosofi – i quali, più degli altri, hanno fatto della verità l'oggetto fondamentale della loro riflessione filosofica – «è possibile cogliere come l'interpretazione di Heidegger finisca per rafforzare in modo complementare la ricerca compiuta da Florenskij»: N. VALENTINI, *La sapienza dell'amore...*, p. 94. Il rapporto tra Florenskij e Heidegger è stato per la prima volta rilevato da R. SLESINSKI, *A Metaphisics of Love...*, p. 83; cf. N. VALENTINI, *La sapienza dell'amore...*, pp. 90-94.

[11] Cf. *Stolp* (I), pp. 21-22 (57).

[12] Gli *excursus* etimologici sono molto presenti negli scritti florenskijani. È stato Florenskij stesso a sottolineare (cf. *Stolp* [II], p. 785 [791-792]) che il loro vero scopo era quello di arrivare alla «vita interiore» o «spirituale» che stava all'origine dei termini esaminati. Ciò, allo stesso tempo, spiega come mai nell'opera florenskijana vi sono richiami a etimologie dichiaratamente dubbie o per lo meno non sufficientemente studiate. Le teorie linguistiche, infatti, non erano per lui argomenti nel significato proprio del termine ma, piuttosto, *simboli*: *simboli* – naturalmente a loro modo – delle esperienze interiori «che valgono per tutti i tempi e tutti i popoli».

[13] Sull'aspetto ontologico del concetto russo della verità (*istina*) cf. V.F. ERN, *Borba za Logos. Nečto o Logose russkoj filosofii i naučnosti*, in ID., *Sočinenija*, Moskva 1991, pp. 79ss.

[14] Cf. *Stolp* (I), p. 22 (57).

1.2.2. Le due condizioni della *certitudo*: intuizione e dimostrazione

Secondo Florenskij, la prima condizione della conoscenza è quella di conoscere le condizioni della sua *certitudo*. Ma che cos'è esattamente la *certitudo*? «È la comprensione del carattere specifico della verità, il riconoscimento nella verità del segno che la distingue dalla non verità». Per dirla con le parole di S. Maškin: «La *certitudo* è il senso della verità, che sorge quando si esprime un giudizio necessario e consiste nell'escludere il dubbio su qualsiasi mutamento futuro di quanto viene affermato» [15]. Di conseguenza, ciò che importa è che il giudizio soddisfi l'esigenza, chiamata misura o criterio della verità. In questo senso, però, la questione della *certitudo* della verità si riduce a quella di trovare il criterio della verità.

Il punto di partenza per risolvere tale questione è – per il Nostro – la costatazione secondo la quale l'atto fondamentale della conoscenza è il giudizio. Il che vuol dire che la verità si rivela per mezzo dell'affermazione di essa. Questa costatazione, ovviamente, suscita subito la domanda: quali sono i criteri che garantiscono la giusta scelta del giudizio? Ossia, quale è il segno rivelatore che occorre cogliere nel giudizio per essere certi dell'esattezza della sua affermazione?

Il fatto è – spiega Florenskij – che «ogni giudizio è emesso o *per sé* o *per un altro*, vale a dire è dato o *immediatamente* o *mediatamente*, cioè come conclusione di un altro, e in questo caso ha in quest'altro il proprio fondamento sufficiente» [16]. Se un giudizio non è né per sé né per un altro, risulta privo di contenuto reale e di forma ragionevole e, perciò, è solo un *flatus vocis*. Insomma, ogni giudizio appartiene almeno a una di queste due «classi». Sulla base di questa appartenenza, si può parlare delle due possibilità di fondare un giudizio: il giudizio o è dato immediatamente, fondandosi su un'«immediata evidenza dell'intuizione» [17], o è dato mediatamente, fondandosi su una «mediata evidenza della dimostrazione». Ma sta proprio qui il nucleo centrale del problema su cui il nostro Autore richiama l'attenzione: è vero che sia nel primo che nel secondo caso si arriva a una evidenza certa del giudizio; il problema sta nel fatto che si tratta di un'evidenza insufficiente. Perché? Perché sia all'evidenza dell'intuizione che a quella della dimostrazione manca il criterio della verità.

Per quanto riguarda l'intuizione, per esempio, alla domanda in che cosa consista l'immediatezza si risponde: nel fatto che ogni immediatezza è se stessa, ossia che ogni *A* è *A*. Ora, è chiaro che la ragione di questa affermazione, formulata nello spirito dell'auto-identità e dell'auto-evidenza, non è sufficientemente fondata. Perché fosse così bisognerebbe definire *A* ricorrendo a un «altro» da sé, un *non-A*. Ma ciò non è possibile a causa della legge dell'identità. Altrettanto problematico è il caso dell'evidenza della dimostrazione. Se l'evidenza di un giudizio consiste nel fatto che esso trova il suo fondamento in un altro giudizio, allora giustificare un giudizio significa ricorrere a un altro e così via, fino a far nascere una catena infinita di giustificazione dei giudizi. L'impossibilità di una tale operazione sta nella ragione umana che, per la sua limitatezza, è incapace di un tale *regressus in infinitum*.

Detto ciò diventa chiaro che né nel caso dell'intuizione né in quello della dimostrazione si può parlare dell'evidenza del giudizio: perché se l'intuizione, da una parte, si può realizzare per la sua finitezza, essa, dall'altra, non ha un fondamento razionale sufficiente; la dimostrazione, al contrario, avendo come base la legge della ragione sufficiente, ha un fondamento razionale, ma, per la sua infinitezza, non è praticamente realizzabile.

Alla fine rimane un'unica domanda a cui rispondere: esiste una via d'uscita che permette al giudizio di soddisfare il criterio della verità? Voler trovare una risposta significa impegnarsi ad affrontare il problema-chiave della gnoseologia: quello delle antinomie. Infatti, affinché il giudizio possa soddisfare il criterio della verità, esso

[15] *Ibid.*, p. 23 (58).
[16] *Ibid.*, p. 24 (59).
[17] Quanto all'*evidenza dell'intuizione*, essa – secondo Florenskij – può essere: o l'evidenza dell'esperienza sensibile e allora il criterio di verità sarà il criterio degli empiristi dell'esperienza *esterna* (empirio-criticisti, ecc.); o l'evidenza dell'esperienza intellettuale, e in questo caso il criterio sarà quello degli empiristi dell'esperienza *interiore* (trascendentalisti, ecc.); o l'evidenza dell'intuizione *mistica*, e in questo caso il criterio di verità sarà la percezione del soggetto-oggetto nel quale non ci sia divisione in soggetto ed oggetto. Cf. *ibid.*, pp. 24-25 (60).

dovrebbe essere fondato sia sull'«immediata evidenza dell'intuizione», che sulla «mediata evidenza della dimostrazione». Il che non è pensabile per la struttura antinomica della ragione, che esclude categoricamente che un giudizio possa essere dato immediatamente e mediatamente allo stesso tempo.

1.2.3. La struttura antinomica della ragione

Quanto alle antinomie in generale, Florenskij parla del grande merito morale di Kant il quale non solo ha introdotto, con la *Kritik der reinen Vernunft* (1781), antinomie nella filosofia, ma, con le sue «antinomie cosmologiche», ha aperto «uno spiraglio dietro le quinte della ragione» [18]. Difatti, l'«idea della *possibile* esistenza delle antinomie della ragione» è una delle idee più profonde e più feconde di questo «Copernico della filosofia» [19]. Ed è appunto sull'idea kantiana dell'antinomicità della ragione che Florenskij cercò di attirare l'attenzione già nella sua lezione *pro venia legendi*, tenuta alla MDA nel 1908 [20], e della quale si occupò più ampiamente nella «Seconda lettera» di *Stolp* («Il dubbio»).

Secondo il nostro Autore, è la stessa attività della ragione a rivelare l'esistenza della sua natura bi-nomica, bi-centrica, bi-assiale [21]. Essa, cioè, viene coordinata da «due leggi» le quali, sebbene fondamentali e inevitabili ognuna per la ragione come tale, sono tra loro del tutto antinomiche: si tratta della «legge d'identità» e della «legge di ragion sufficiente».

a) Per «legge d'identità» Florenskij intende l'insieme delle leggi analitiche del pensiero che – per dirla con G. Hagemann – esprimono l'esigenza di «pensare l'oggetto del pensiero come *questo* e non altro e di allacciarvi tutte le precisazioni che gli competono» [22]. In concreto, la legge dell'identità rappresenta la staticità del pensare con la quale ogni A viene riconosciuto dalla ragione solo come A e nient'altro ($A = A$). È evidente che il criterio dell'immediatezza, rappresentato dalla formula $A = A$, non è in grado di assicurare la *certitudo*. Non solo perché si tratta di una «cieca equazione tautologica» (qualcosa «è perché è»), ma, innanzitutto, perché ciò che viene assunto a criterio di verità, in grazia della sua immediatezza, si dimostra confutabile dalla realtà in tutti i sensi. Difatti, la legge d'identità, che pretende di essere un fondamento assoluto e universale di *ogni* intuizione, è in realtà infranta da *ogni* intuizione reale. Perché «ogni A, escludendo *tutti* gli altri elementi, viene escluso da *tutti* questi, perché se ognuno di essi per A è *soltanto* "*non-A*", anche A rispetto a "*non-A*" è soltanto *non-"non-A"*. Dal punto di vista della legge d'identità, tutto l'essere, mentre desidera affermare se stesso, in realtà si annienta, perché si riduce a un ammasso di elementi, ciascuno dei quali è un centro di negazione e *soltanto* di negazione, un solo gran-

[18] «Nella storia del pensiero piatto e noioso della "nuova filosofia", *Kant* ebbe l'ardire di pronunciare la grande parola "*antinomia*", che distrusse il *decoro* della pretesa unità. Anche solo per questo egli meriterebbe gloria eterna. Non importa se le sue antinomie sono malriuscite; l'importante è la sua esperienza dell'antinomicità»: *ibid.*, pp. 158-159 (206).

[19] «Purtroppo la dimostrazione della loro [delle antinomie] reale *esistenza*» – continua Florenskij – «appare uno dei luoghi più deboli della "Critica"»: *KAIK*, p. 28. Quanto all'idea dell'auto-contraddittorietà del raziocinio, essa risale – secondo il Nostro – ai tempi dell'antica Grecia: «La conoscenza della *contraddizione* e l'amore alla *contraddizione* sono, insieme alla scepsi, ciò che di più alto ci ha dato l'antichità»: *Stolp* (I), p. 157 [204]. Uno dei primi filosofi sensibile alla questione delle contraddizioni fu Eraclito. Un altro grande sostenitore dell'antinomicità della ragione fu Platone. «La maggior parte dei suoi dialoghi» – sottolinea Florenskij – «non è altro che una gigantesca antinomia, elaborata con ogni cura e artisticamente drammatizzata. La stessa preferenza di Platone per la forma dialogica dell'esposizione (cioè per la contrapposizione di convinzioni) suggerisce la natura antinomica del suo pensiero, ma quest'ultima diventa anche più sensibile se osserviamo che quasi ogni dialogo acuisce semplicemente la contraddizione approfondendo l'abisso tra il "sì" e il "no", tra la tesi e l'antitesi, senza risolvere affatto la questione in favore dell'uno o dell'altro. Una delle due: *o* si tratta di un eccellente antinomismo, *oppure* di una filosofia dell'integrità della ragione che fallisce»: *ibid.*, p. 156 (203-204). Florenskij torna a parlare di questo argomento anche nel «periodo dell'antropodicea». «L'attività antinomica della ragione» – spiega – «viene non solo desiderata come tale: essa è senza nessun esito *inevitabile come* condizione di possibilità di *tutta* la vita, nella sua *intera* composizione, e quindi anche in quelle sue manifestazioni che sono parassite di questa attività originaria, la indeboliscono, la colpiscono con i pugni, tagliando con ciò le radici attraverso le quali riceve l'energia»: *KRK*, p. 104.

[20] Pensiamo alla lezione intitolata *Kosmologičeskie antinomii Immanuila Kanta* (*Antinomie cosmologiche di I. Kant*). La sua aggiunta *Ekskurs ob antinomičeskoj strukture razuma* (*Excursus sulla struttura antinomica della ragione*) (cf. *KAIK*, pp. 29-33) venne, alcuni anni dopo, interamente integrata nell'epilogo della *Stolp* (cf. *Stolp* [I], pp. 483-487 [551-555]).

[21] Cf. *Stolp* (I), pp. 484ss. (551ss.).

[22] *Ibid.*, p. 486 (554).

de "No". La legge d'identità è uno spirito di morte, di vuoto, di annientamento» [23].

Ed ecco un altro motivo per cui la ragione non può essere guidata solamente dalla legge d'identità. Se l'immediato presente rappresenta il criterio di verità, lo deve essere assolutamente, dappertutto e sempre. Il che però significa che, da un lato, tutti gli *A* si escludono e negano a vicenda e, dall'altro, tutti i dati immediati sono veri, tutti gli *A* appaiono veri. In questo modo la formula $A = A$, estranea alla logica della pluralità, rivela l'intrinseca contraddittorietà della legge d'identità. Una contraddittorietà che, in realtà, viene sperimentata in ogni singolo *A*. Perché ogni *A*, vivendo nello spazio e nel tempo, avverte in se stesso l'esistenza di una certa pluralità dovuta ai vari mutamenti causati dal continuo divenire suo e del mondo esterno; grazie a ciò «l'*A* di prima non è identico all'*A* di adesso e l'*A* futuro sarà diverso da quello presente» [24]. Se ciò viene compreso solo in chiave della logica $A = A$, nello spirito assolutamente contrario alla logica della pluralità, le prime antinomie non possono non sorgere già nella coscienza dello stesso *A*: «L'*A* presente si contrappone nel tempo a quello passato e a quello futuro, come avviene nello spazio per l'elemento separato e isolato. Anche nel tempo la coscienza è in contraddizione con se stessa. Le contraddizioni sono dappertutto e sempre, ma mai e da nessuna parte si trova l'identità» [25].

Risulta evidente che aderire alla formula $A = A$ significa cadere nel vuoto dell'affermazione Io = Io e, quindi, nella chiusura di sé, nell'egoismo che rifiuta categoricamente l'esistenza di ogni diversità e pluralità, sia fuori che dentro di sé. Così, da una parte, «l'Io odia ogni Io fuori di sé, perché il secondo Io non è per lui Io, e, odiandolo, si sforza di escluderlo dalla sfera dell'essere»; dall'altra, siccome anche l'«Io passato è visto oggettivamente, cioè, come non-Io, anch'esso è implacabilmente destinato all'esclusione». Di conseguenza, l'«Io non sopporta se stesso nel tempo, nega in ogni maniera se stesso nel passato e nel futuro, e perciò (essendo il nudo *adesso*, un puro *zero* quanto a contenuto) odia *ogni* suo contenuto concreto, cioè ogni sua vita propria. L'Io risulta un deserto morto di "qui" e di "adesso"» [26]. In questo senso, assunta come «legge di vita», la formula $A = A$ forma uomini privi di esistenza reale, uomini che non sono persone ma solo ombre razionalistiche di persone. «Questo» – costata Florenskij – «è lo *sheol*, il regno della morte» [27].

[23] *Ibid.*, p. 27 (62-63).
[24] *Ibid.*, p. 28 (63).
[25] *Ibid.*

La formula $A = A$, poi, è la causa del conflitto anche all'interno della stessa ragione, in quanto mette in contraddizione la ragione (*razum*) e il raziocinio (*razsudok*). Il raziocinio, animato dalla legge d'identità, «ritiene veramente esistente, τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν, "verità", solo l'*A* uguale a se stesso e diverso da ciò che non è *A*; nega invece l'esistenza reale a tutto ciò che non è uguale a se stesso, lo ignora come "non esistente" (come qualcosa che non esiste veramente), come τὸ μὴ ὄν» [28]. Ciò significa che *A* soddisfa le esigenze del raziocinio, è «razionale» (cioè assolutamente identico a se stesso), solo se è inesplicabile: perché spiegare *A* significherebbe ridurlo «a un altro», a un *non-A*, significherebbe dedurre *A* da *non-A*, ciò che – secondo la logica del raziocinio – non è possibile. In questo senso, però, ciò che è razionale per il raziocinio appare assolutamente irrazionale per la ragione, la quale riconosce ragionevole e commensurabile solo quello che si può verificare attraverso le spiegazioni/dimostrazioni [29].

b) Ma secondo Florenskij è altrettanto inimmaginabile che la ragione possa funzionare fidandosi esclusivamente della «legge della ragion sufficiente», basandosi cioè su un giudizio dato mediatamente (*discursio*) [30]. Perché?

La *certitudo* di un «giudizio mediato» si basa, come dice il nome stesso, sulla riducibilità a un altro giudizio. Grazie a ciò ogni giudizio costituisce la conseguenza di un altro, nel senso che ciascun *A* si

[26] *Ibid.* p. 28 (64).
[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*, p. 29 (64).
[29] Cf. *ibid.*, p. 29 (65).
[30] Florenskij chiama il giudizio *mediato* la *diskursija* perché, in questo caso, la ragione *discurrit*, ricorre a un altro giudizio. P. Modesto, nella sua traduzione (*La colonna e il fondamento della verità*), per mantenere il significato originario di questo termine, usa la parola *discursio*.

fonda su un *non-A*, cosicché vale che $A = B$ [31]. Nell'altro giudizio, poi, il dato immediato (*dannoe*) appare come giustificato (*oprav-dannoe*), appare nella sua verità. Dunque, dimostrare un giudizio significa mostrare come esso costituisce la conseguenza di un altro e significa ricorrere al giudizio fondante. Il problema è che, seguendo tale logica della dimostrazione, la ragione non può giungere mai a un dato sicuro e certo: se accadesse ciò, la ragione dovrebbe rassegnarsi all'equazione tipo $A = A$. La *legge della ragion sufficiente*, dunque, trascina la ragione senza nessuna speranza di giungere a una fine: ogni giudizio rinvia a un altro giudizio, e così all'infinito. «Si marcia indefinitamente all'indietro, in un *regressus in indefinitum*, in una discesa nella grigia nebbia della "cattiva" infinità, in una caduta senza arresto nell'indefinito e nell'infondato» [32].

Tutta la razionalità, tutta l'essenza, tutto il criterio della dimostrazione sta nella possibilità di giustificare *ciascun* gradino della scala discendente dei giudizi, e cioè nell'assoluta e costante possibilità di discendere ancora per lo meno un gradino al disotto di qualsiasi dato. «Ma proprio questa sua essenza» – spiega Florenskij – «ne costituisce il tallone d'Achille. Il *regressus in indefinitum* è dato *in potentia*, non *in actu*, non come una realtà finita e attuata in qualche tempo e in qualche luogo. La dimostrazione razionale crea nel tempo il sogno dell'eternità, ma non permette di attingere l'eternità. Perciò la *razionalità* del criterio, la certezza della verità non è mai, come tale, data effettivamente in maniera attuale, nella sua giustificazione, bensì sempre soltanto nella possibilità, in potenza, nella sua *giustificabilità*» [33].

Alla fine di tutto ciò risulta chiaro che né l'intuizione né la dimostrazione appagano la ricerca della Verità; difatti, nessuna delle due ottiene da sola la *certitudo*. Le «due leggi» della ragione, insomma, non possono esistere l'una senza l'altra: una funzione della ragione presuppone l'altra [34], e allo stesso tempo è evidente che le

[31] Cf. *Stolp* (I), p. 30 (65-66).
[32] *Ibid.*, p. 31 (67).
[33] *Ibid.*, p. 32 (67).
[34] Cf. *ibid.*, p. 486 (554).

«due leggi» si escludono a vicenda. Se la prima, cioè, esige che il pensiero sia immediato e quindi che si fermi su un determinato dato che è unico, finito e limitato, la seconda esige il contrario, e cioè che esso si muova senza fine. Il dramma della ragione sembra irrisolvibile: essa ha ugualmente bisogno di ambedue le leggi ma, allo stesso tempo, non può lavorare nemmeno adoperandole tutte e due, perché sono incompatibili. Infatti, come conciliare la finitezza e staticità dell'una con l'infinitezza e dinamicità dell'altra?

Secondo Florenskij, a questo punto rimangono solamente due possibilità di soluzione: o rassegnarsi alla scepsi [35], accettando cioè non solo l'impossibilità di arrivare alla conoscenza della Verità ma addirittura riconoscendo come chimerica l'idea stessa della Verità Assoluta; o cercare tenacemente una via percorribile della conoscenza. Egli, da parte sua, cerca innanzitutto di dimostrare l'assurdità della rinuncia alla Verità, ricorrendo, in un secondo momento, al metodo ipotetico per definire – alla luce di quella che è («se esiste») la Verità Assoluta – i presupposti teoretici della sua conoscenza [36].

[35] Il tema della *scepsi* emerge già in uno dei primi opuscoli di Florenskij *Antonij romana i Antonij predanija* (*Antonio del romanzo e Antonio della tradizione*) (scritto nel 1905 come commento a G. Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*). Riferendosi alle tentazioni di sant'Antonio, il Nostro parla di un tipo di tentazione che – al contrario di quella carnale, che tende a soffocare gli ideali e le esigenze spirituali dell'uomo in maniera indiretta – mira a distruggere in modo diretto e immediato l'aspirazione dello spirito umano alle «realtà ideali»: la *scepsi*. La personificazione della scepsi è Illario, personaggio di G. Flaubert. Egli rappresenta un'«istanza intermedia» tra «Antonio-religione» e il «Diavolo-positivismo», un'istanza caratterizzata da un'insaziabile sete di conoscere, da una brama di essere – anche quanto alla conoscenza – «come dèi». «Illario» – commenta Florenskij – «è la scepsi, e come tale non ha nessun altro interesse se non quello di annietare le esigenze spirituali dell'umanità. (...) Lo scopo della visita di Illario ad Antonio fu quello di soffocare in lui il senso di verità, di suscitare in lui un sentimento che avrebbe riconosciuto chimerica la stessa idea della verità indebolendo così la fermezza del suo spirito, datagli dal cristianesimo»: *ARAP*, pp. 515-516.

[36] Tale impostazione della riflessione gnoseologica di Florenskij (partire dalla scepsi) nacque sotto l'ispirazione dell'archimandrita S. Maškin, tanto stimato dal giovane filosofo. «L'attenzione di padre Serapion» – ricorda il Nostro – «fu volta fino alla morte alla costruzione di un sistema che, iniziando dalla scepsi assoluta e abbracciando tutte le questioni fondamentali dell'umanità, si concludesse con un programma di attività sociale»: *Stolp* (II), p. 619 (673); cf. *KPVZ*, p. 223.

1.3. *I presupposti teoretici della conoscenza della Verità*

1.3.1. Dall'ἐποχή all'ipotesi della Verità

I primi annunciatori della rinuncia alla Verità furono gli scettici greci, tra i quali specialmente Pirrone di Elide. Egli, infatti, convinto dell'irrealtà di tutto ciò che sembra «reale», insegnò l'*afasía* e cioè il non parlare sulla natura e sull'essere delle cose, ossia il non affermare è e *non è* di nulla. Il momento culminante nel vivere l'*afasía* è, secondo Pirrone, l'*atarassía*, vale a dire la mancanza di turbamento, la quiete interiore che, alla fine, sboccia nell'*apatía*, nella totale indifferenza (*ne sentire quidem*) sia nei confronti di se stessi sia nei confronti del mondo, delle cose, degli altri [37].

Quanto alla conoscenza, la via tipica della scepsi è la revisione-critica di ogni giudizio, anche di quello che appare come evidente. Ogni giudizio, insomma, viene sottomesso alla dimostrazione. In questo senso la scepsi esige che una tesi indimostrata sia considerata inattendibile e che senza la dimostrazione non si ammetta assolutamente nessun presupposto, qualunque sia la sua auto-evidenza.

L'esigenza della dimostrazione è di per sé giustificabile; essa esprime il desiderio di assicurare l'immutabilità e stabilità logica del pensiero, la sua veridicità razionale. Florenskij, a questo proposito, ricorda che sia Platone che Aristotele riconoscevano il profondo legame tra la dimostrazione (in Aristotele chiamata ἀπόδειξις) e l'*epistème*. Il problema fondamentale dell'esigenza della dimostrazione è – secondo il nostro pensatore – che neanche essa riesce ad assicurare il raggiungimento di quel traguardo al quale ogni filosofo aspira ad arrivare attraverso le dimostrazioni: l'evidenza della verità. Perché nella logica della dimostrazione razionale è la stessa esigenza dell'evidenza della verità ad apparire per prima – pur trattandosi di un'esigenza vera ed evidente di ogni filosofo, del suo amore per la Verità – come un qualcosa di razionalmente indimostrabile e, quindi, non fondabile [38]. In questo senso risulta chiaro che la fedeltà alla logica razionale conduce inevitabilmente all'*aporía*, ossia a una situazione di dubbio, di perplessità, senza vie d'uscita, per cui alla fine il filosofo non è in grado di formulare nessun giudizio attendibile. Così l'ultima parola della scepsi è l'ἐποχή: l'astensione dal giudizio [39].

[37] Cf. *Stolp* (II), pp. 629-630 (679-680).
[38] Cf. *Stolp* (I), p. 34 (70).

Contrario agli scettici greci (Zenone, Arcesilao, Carneade) – i quali riconobbero nell'ἐποχή il massimo ideale della saggezza e il segreto di una vita felice, serena e tranquilla – Florenskij dimostra che neppure l'astensione dal giudizio può essere una soluzione del problema della conoscenza e questo soprattutto per una ragione fondamentale: perché neanche l'ἐποχή è immune dalle antinomie; esse, infatti, iniziano a sorgere subito con la prima dichiarazione dell'ἐποχή: «Io non affermo niente», giacché essa esige immediatamente la dichiarazione contraria: «Io non affermo nemmeno che non affermo niente», ecc. Il fatto è che affermando una cosa – in questo caso la propria ἐποχή – si è costretti ad affermare subito il contrario e affermando questo si torna all'affermazione precedente [40]. Alla fine diventa impossibile ogni affermazione, persino quella della propria non affermazione che assicura l'ἐποχή. Grazie a ciò, l'ἐποχή appare come uno stato di dubbio assoluto nel quale viene negata anche: solo che neppure questa negazione risulta definitiva e, quindi, l'ἐποχή «si trasforma in uno struggimento infinitamente tormentoso, in una doglia e agonia dello spirito» [41]. Quella che pareva essere la quiete paradisiaca diventa la causa dell'agonia del filosofo che teme di perdere quello che è il sentimento più profondo della sua vita, anzi, del suo essere: l'aspirazione ad una conoscenza non relativa, ossia la sete stessa della Verità. Così non rimane che costatare:

> «Io non possiedo la Verità, ma l'idea della Verità mi brucia. Non ho i dati per affermare che cosa sia la Verità e che io la raggiungerò, ma facendo tale affermazione rinuncerei alla sete dell'assoluto, perché accetterei qualcosa di indimostrato. Tuttavia l'idea della Verità vive in me come "fuoco divoratore" e la segre-

[39] Cf. *ibid.*, p. 35 (70).
[40] «Come l'ombra accompagna l'oggetto, così il desiderio tormentoso di affermare il contrario accompagna ogni affermazione. Se diciamo a noi stessi "sì" nel nostro intimo, nello stesso istante diciamo "no", e il nostro "no" sente nostalgia del "sì". "Sì" e "no" sono inseparabili»: *ibid.*, p. 37 (72).
[41] *Ibid.*

ta speranza di incontrarla a faccia a faccia incolla la mia lingua al palato; ed è essa quel torrente infuocato che mi ribolle e gorgoglia nelle vene. Se non ci fosse speranza, cesserebbe anche la tortura e la coscienza tornerebbe al filisteismo filosofico, al mondo del relativo. Perché è proprio *questa* speranza infuocata della Verità che con la sua nera fiamma di soffi sibilanti fonde ogni verità relativa, ogni proposizione inattendibile. Del resto è inattendibile anche la mia aspirazione alla verità, forse è soltanto un'apparenza, e forse l'apparenza stessa non è apparenza. Con questa ultima affermazione io discendo nell'ultimo cerchio dell'inferno scettico, là dove svanisce il senso stesso delle parole, le quali cessano di essere fisse e deflagrano fuori del loro involucro. Tutto si trasforma in tutto, ogni composto verbale vale qualsiasi altro e ogni parola può essere sostituita con qualsiasi altra, l'intelletto perde se stesso nell'abisso inscrutabile e caotico, subentrano il delirio e la demenza» [42].

È evidente, dunque, che «anche la via della scepsi non porta da nessuna parte» [43]. Con questa costatazione Florenskij giunge a un'importante conclusione: non si può arrivare alla conoscenza della Verità basandosi sulle possibilità logico-razionali della *sola ratio*. Le «due vie» (assieme a quella della scepsi) proposte e formulate alla luce della struttura interiore della ragione (delle sue «due leggi»), risultano impercorribili a motivo dell'assenza della *certitudo*. Finisce così il primo grande compito di Florenskij: dimostrare – nell'orizzonte della questione centrale della gnoseologia: la conoscenza della verità – come insostenibile e, quindi, falsa l'idea kantiana dell'autonomia della ragione. Ciò che caratterizza la ragione – incapace di risolvere con le sole sue forze il problema della *certitudo* – è, al contrario, la sua totale «debolezza» che, alla fine, porta al contraddirsi della ragione stessa. «La ragione umana è come un ubriaco; se viene sorretto da una parte, cade dall'altra» (M. Luther) [44].

[42] Cf. *ibid.*, p. 39 (73-74).
[43] *Ibid.*, p. 39 (74).
[44] *VS*, p. 821.

Sullo sfondo di queste considerazioni appare giustificabile la proposta di liberarsi – nella ricerca della Verità – dal «dogmatismo razionalista» (e dal suo «non accettare nulla senza dimostrazione»), e di lasciarsi guidare invece dalla speranza nel miracolo con il coraggio di andare, con piena libertà, oltre i confini del raziocinio. Florenskij, in questo senso, decide di mettere piede su un terreno nuovo che è quello del pensare ipotetico, un terreno che permette di parlare della conoscenza della Verità «dall'altra parte», al «di fuori» dei condizionamenti della ragione antinomica [45]. Con ciò, egli trasferisce la ricerca dal campo della sfera teoretica a quello dell'esperienza (dell'appercezione affettiva della Verità), sostituendo la via puramente razionale verso i criteri della *certitudo* con quella indicata dall'ontologia della conoscenza, secondo la quale *dev'essere la Verità stessa a parlare di sé e dei criteri che assicurano la sua conoscenza* [46].

Il punto di partenza di questa inversione di metodo è – come già ricordato – la sua concezione ontologica della Verità: Essa (se esiste) dev'essere qualcosa di non contingente, deve possedere un'esistenza assoluta e, quindi, stabile e reale. Di conseguenza, sarà il suo stesso «essere» (che dovrà essere interrogato come tale) ad indicare la via della sua conoscenza.

Orbene, prendendo in considerazione le condizioni speculative formali da soddisfare, se questa ipotetica esperienza dovesse essere realizzabile, il Nostro presenta la sua ipotesi della Verità:

«1 – la Verità assoluta esiste, cioè essa è assoluta realtà;
2 – essa è conoscibile, cioè è assoluta ragionevolezza;
3 – essa è data come fatto, cioè è l'intuizione finale; ma è anche assolutamente dimostrata e quindi ha la struttura di un'infinita *discursio*» [47].

Florenskij stesso riassume questi tre punti dell'ipotesi in un'unica frase che rappresenta la sua definizione della Verità (se Essa esiste):

«La Verità è intuizione, la Verità è *discursio*, ossia – per dirla in breve – *la Verità è intuizione-discursio*» [48].

[45] Cf. *Stolp* (I), pp. 39-41 (75-77).
[46] Cf. I. Sviridov, *Gnoseologija...*, pp. 271-272.
[47] *Stolp* (I), p. 42 (78).
[48] *Ibid.*, p. 43 (78).

1.3.2. La Verità come *coincidentia oppositorum*

In fondo, solo una tale concezione della Verità può corrispondere alle esigenze della ragione antinomica. Perché, «se non viene soddisfatta la condizione della concretezza intuitiva, la Verità sarà semplicemente una vuota possibilità; se non viene soddisfatta la condizione della discorsività razionale, la Verità non sarà altro che cieca immediatezza» [49]. Insomma, se la Verità esiste, essa dev'essere un'«intuizione dimostrabile (*discorsiva*)».

Ovviamente, «per essere dimostrabile (discorsiva), l'intuizione non deve essere cieca, ottusamente limitata, ma deve aprirsi sull'infinito, deve, per così dire, essere parlante, ragionevole; per essere intuitiva, la *discursio* non deve andare nell'indefinito, deve essere non solo possibile ma reale, attuale» [50]. E ancora: per essere dimostrabile, l'intuizione deve racchiudere in sé, sintetizzata, la serie infinita dei propri fondamenti, diventando così un'intuizione differenziata all'infinito; per essere intuitiva, la *discursio* deve sintetizzare tutta la propria serie indefinita di fondamenti nella finitezza, nell'unità, nell'uno, diventando così una *discursio* integrata fino all'unità.

Cercando di formulare la stessa ipotesi nei termini dell'ontologia, Florenskij scrive: «(...) se la Verità è, è una razionalità reale e una realtà razionale». In termini matematici: essa è «un'infinità finita e un'infinita finitezza», ossia – nella terminologia di G. Cantor – la Verità è «un'*infinità attuale*, un Infinito pensabile come Unità complessiva, come Soggetto uno e in sé finito» [51]. Essa, benché finita in sé, «racchiude tutta la pienezza della serie infinita dei suoi fondamenti, la profondità della sua prospettiva; è il sole che con i suoi raggi illumina se stesso e tutto l'universo; è un abisso di potenza e non di nullità. La Verità è moto immobile e immobilità che si muove; è unità degli opposti, *coincidentia oppositorum*» [52].

[49] *Ibid.*, p. 45 (80).
[50] *Ibid.*, p. 43 (78).
[51] Cf. *Stolp* (II), pp. 493-499 (561-566).
[52] *Stolp* (I), p. 43 (78-79). Florenskij, ricorrendo ad un'espressione famosa di N. Cusano (1400-1464) – da lui considerato uno dei «rappresentanti più profondi e creativi dell'antinomismo» –, ricorda la sua dottrina della «*coincidentia oppositorum*». «Questa dottrina» – spiega – «trovò un'espressione simbolica, singolare e plurisignificante nelle

Secondo Florenskij, questa concezione della Verità è capace di opporsi alla scepsi, poiché la Verità pensata come *coincidentia oppositorum* è «sempre in grado di giustificare se stessa, è "responsabile". A ogni "perché" c'è la risposta e le risposte non formano un coacervo, una sequenza puramente esteriore, ma sono invece collegate in un'unità integrale e fusa in sé. Un unico istante di appercezione della Verità la presenta *con tutti* i suoi fondamenti (anche se nessuno, mai e in nessun luogo, li ha potuti pensare separatamente!)» [53]. Difatti, alla luce della formulazione ipotetica la Verità appare come un «Soggetto *qui per se ipsum concipitur et demonstratur*», un «Soggetto che è Signore assoluto di se stesso, un Signore che domina l'infinita serie di *tutti* i suoi fondamenti sintetizzati in uno» [54]. Si tratta di un Soggetto che, avendo in sé tutti i fondamenti della propria razionalità e immediatezza, fonda se stesso nell'ordine della razionalità e dell'immediatezza, di un Soggetto che – dunque – è *causa sui* sia per l'essenza sia per l'esistenza.

Come, però, si può pensare concretamente un tale Soggetto? Il vero è – sottolinea a questo punto Florenskij – che solo una «sintesi finita dell'infinitezza» può darci l'immediatezza razionale, ossia il Soggetto che trova in se stesso la sua ragione (gnoseologica) e fondazione (ontologica). Ciò, nello stesso tempo, fa sorgere tutta una serie di nuove domande, come: è possibile – nel campo del pensiero – sintetizzare una «serie infinita» in tutta la sua integrità? Si può arrivare a pensare un'«unità infinita»?

La strada indicata dal nostro Autore è quella di un pensare *trans*-razionale, che sostituisce le categorie logiche di una gnoseologia razionalista con quelle *meta*-logiche della metafisica. La metafisica permette al pensiero di elevarsi a un «orizzonte ermeneutico» che offre la possibilità di *pensare in uno* anche le realtà antinomiche, e questo senza contraddire l'immediatezza della legge d'identità. Si tratta di un orizzonte che invita a guardare e a pensare la realtà – per dirla con un'espressione caratteristica della filosofia di B. Spinoza [55]

sue *Aggiunte della matematica alla teologia*, che gli storici del pensiero purtroppo non hanno studiato e quasi non conoscono»: *ibid.*, pp. 156-157 (204).
[53] *Ibid.*, p. 43 (79).
[54] *Ibid.*, p. 44 (79).
[55] Con il lemma *sub specie aeternitatis* Florenskij riprende e – in certo senso fa sue

– *sub specie aeternitatis*, nell'«ordine eterno dell'essere», ove si può contemplare il «volto interiore della *vita*», le «radici dell'essere». Questa è la «vera dimensione» – «alla misura della Verità» – che rende possibile non solo pensare la Verità ma, soprattutto, filosofare all'interno (nello «spazio») di una dinamica e prospettiva ermeneutica che è quella della Verità Assoluta.

Le conseguenze dell'apertura alla metafisica, però, non sono solo di carattere gnoseologico ma anche ontologico. Essa permette di guardare e pensare l'essere di ogni cosa «alla luce della Verità», alla luce, cioè, di quella dinamica interiore che caratterizza l'essere «della Verità» stessa. Di quale dinamica si tratta? Florenskij la spiega, in un primo momento, sull'esempio del rapporto tra la molteplicità spazio-temporale e l'identità. Secondo lui, la pluralità degli elementi si trova nella Verità Assoluta sintetizzata «in modo assoluto» così che – *sub specie aeternitatis* – ciascun «altro», sia nell'ordine spaziale che temporale, è allo stesso tempo «non-altro», giacché ogni «essere-altro» è solamente la manifestazione dell'identità dello stesso «essere». Ciò significa che – quanto per esempio alla dimensione temporale – ogni «altro» momento di tempo, pur diverso da «questo di adesso», è anche lo stesso momento «di adesso», siccome quello che si manifesta «come nuovo» è «vecchio» nella sua eternità. Questo è possibile perché la struttura/dinamica interiore della Verità è quella dell'Eterno e perciò sia «quello» che «questo», sia il «nuovo» che il «vecchio» non sono che l'espressione di un'unica unità: di un'unità reale e ontologica grazie alla quale tutto quello che «è» si manifesta, nella sua esistenza singolare («è»), attraverso l'«altro»[56].

Ed è, infatti, in una tale prospettiva ontologica che Florenskij formula quella che – potremmo dire – è la tesi fondamentale di tutta la sua ontologia: «ciascun elemento dell'essere è soltanto un membro del rapporto sostanziale, del *rapporto-sostanza*»[57].

1.3.3. L'identità compresa come «atto» dei Tre

È più che evidente che, con quest'ultima affermazione, Florenskij invita a un ripensamento della legge d'identità, a una nuova sua fondazione e giustificazione fatta alla luce della Verità Assoluta, del suo essere *coincidentia oppositorum*. Ripensata *sub specie aeternitatis*, la «legge d'identità, cieca nella sua immediatezza, può essere intelligibile nel suo eterno ricrearsi; carnale, morta e mortificante nella sua statica, può essere viva e vivificante nella sua dinamica»[58].

Il percorso (formale) di un tale ripensamento è il seguente. Se è vero che la Verità è *coincidentia oppositorum*, allora alla domanda: «perché *A* è *A*?» si può rispondere (rifacendosi, per certi versi, all'idea espressa, in chiave metafisica, già da Fichte, quando parla del rapporto di antitesi tra *Io* e *non-Io*): «perché *A*, essendo eternamente *non-A*, trova in questo la propria affermazione come *A*». In breve, *A* = *A* perché *A* = *non-A*. «Non essendo uguale a *A*, cioè a se stesso, nell'ordine eterno dell'essere, viene sempre ripristinato come *A* in forza del *non-A*»[59]. Questa formula (*A* = *non-A*; Io = non-Io), che

– alcune intuizioni della teoria spinoziana della conoscenza (esposta nell'*Ethica*), che distingue i tre diversi generi di conoscenza, tra i quali il terzo e più alto è la «conoscenza intellettuale» compresa come «immersione mistica» della mente in Dio. Si tratta di una conoscenza *sub specie aeternitatis* e cioè di una conoscenza di tutte le cose e, quindi, anche di se stessi (o, meglio, dell'idea di sé) in Dio. Da una tale conoscenza intellettuale sorge *l'amor Dei intellectualis* che, però, – secondo Spinoza – «è lo stesso amore di Dio, con cui Dio ama se stesso, non in quanto è finito, ma in quanto può essere manifestato attraverso l'essenza della mente umana, considerata sotto specie di eternità; ossia l'amore intellettuale della mente per Dio è parte dell'infinito amore con cui Dio ama se stesso» (*Ethica* V, 36). Questo richiamo di Florenskij a Spinoza, comunque, non nega la sua forte critica nei confronti della filosofia spinoziana considerata espressione di una *Weltanschauung* razionalista che, riconoscendo nella *reitas* l'unica categoria del pensiero, «reifica» tutto, persino la persona. Cf. *Stolp* (I), p. 78 (119).

[56] Cf. *ibid.*, p. 46 (81-82). Questa spiegazione di Florenskij rivela una certa vicinanza con le intuizioni spinoziane, pensiamo in modo particolare all'idea di Dio come «unica e assoluta sostanza». Secondo Spinoza, «oltre Dio non si può né dare né concepire alcuna sostanza» (*Ethica* I, 14). «Tutto ciò che è, è in Dio, e niente può essere concepito senza Dio» (I, 15). Quindi, «l'essenza delle cose prodotte da Dio, non implica l'esistenza» (I, 24), poiché «Dio è non solo causa efficiente dell'esistenza delle cose, ma anche della loro essenza» (I, 25). «Nella natura delle cose non c'è niente di contingente; ma tutte le cose sono determinate dalla necessità della divina natura ad esistere e ad operare in qualche modo» (I, 29). Cf. *Stolp* (I), pp. 154-155 (202).

[57] *Ibid.*, p. 46 (82).

[58] *Ibid.*, p. 47 (82).

[59] *Ibid.*

– per dirla con le parole di S.N. Bulgakov [60] – indica una «sintesi non-logica» o «fuori di ogni logica», rappresenta – secondo Florenskij – la «forma superiore della legge d'identità».

Si tratta, in realtà, di una formula che esprime un'importante intuizione di portata innanzitutto *ontologica*: qualcosa è quando/perché non è; qualcosa è non essendo; qualcosa è se *non è* ciò che è. Vi è, infatti, – spiega Florenskij in altro momento – un'unica legge universale: «τὸ μὴ ὄν non può diventare τὸ ὄν se non attraverso τὸ οὐκ ὄν» [61]. Cioè: si è (si realizza la propria «possibilità dell'essere») solo nella rinuncia ad essere se stessi, nella morte di sé; perché «il granello non può ri-vivere, se prima non muore» (cf. *Gv* 12, 24) [62].

Ripensare la legge d'identità nell'orizzonte di questa dinamica ontologica significa liberare l'essere (*A*) dal peso della *stasi* di ciò che si è (o si pensa di essere), permettendogli di in-via-rsi verso un'esistenza ri-animata da un nuovo soffio di vita. «Invece di un $A = A$ vuoto, morto e formalmente auto-identico, per cui *A* dovrebbe esse-

[60] Cf. S.N. BULGAKOV, *Tragedija filosofii*, in ID., *Sočinenija v dvuch tomach*, a. c. di S.S. Choružij, Moskva 1993, pp. 323-324.

[61] *Symbolarium*, p. 583. Questa intuizione ontologica (*A* = *non-A*; qualcosa è quando *non è*) venne ripresa e approfondita in chiave trinitaria da Bulgakov. Egli, già nella sua opera *Tragedija filosofii (filosofija i dogmat)*, scritta (negli anni 1920-21) sotto l'influsso del più giovane Florenskij, sottolinea che la questione filosofica dell'identità – al cui centro sta il problema di una giusta comprensione del rapporto tra *io* e *non-io* – può trovare la sua soluzione definitiva solo se verrà ripensata alla luce del dogma dell'eterna *generatio* del Figlio dal Padre. Per dimostrare ciò, egli – riconoscendo i meriti ma, allo stesso tempo, anche i limiti della *Ich-philosophie* di Fichte – parte dal presupposto secondo cui il «*non-io* cesserà di limitare finalmente l'assolutezza della sostanza dell'*io*, solo quando anche esso diventerà un *io*, rimanendo, allo stesso tempo, il *non-io*, cioè, quando avrà in sé qualcosa di nuovo che rivelerà l'ipostasi» (S.N. BULGAKOV, *Tragedija filosofii...*, p. 427). Ma «ci può essere un tale rapporto ove il *non-io*, il predicato, il Logos, sia contemporaneamente l'*io* e il *non-io*, ove il *non-io* manifesti l'*io* senza limitarlo, ove il *non-io* dimori nel seno del Padre e, nello stesso tempo, sia la manifestazione e l'immagine della sua Ipostasi?». Tutto ciò è possibile solo in un rapporto compreso – alla luce della Rivelazione – come *generazione spirituale*. Si tratta di un «atto vitale», di un atto «nel quale chi viene generato, il Figlio, non si distacca dal Padre, rimane nel suo seno, ma nel quale – allo stesso tempo – Egli, in Sé, rivela al Padre il Padre stesso. "Chi vede me, vede il Padre", "Io e il Padre siamo una sola cosa" (*Gv* 10, 30). "Io sono nel Padre e il Padre è in me". Il Padre conosce ed ama tutto nel Figlio, "nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio" (*Mt* 11, 27). "Se conosceste me, conoscereste anche il Padre mio" (*Gv* 14, 7). Tra il Padre e il Figlio vi è la piena identità, ma nella distinzione delle loro ipostasi. Il Padre, nel generare, rivela Se Stesso; tale rivelazione viene compiuta nel generare il suo Figlio Prediletto. Il Padre e il Figlio sono tra di loro uniti con l'unità del Divino, ipostaticamente sono uniti attraverso l'Amore. Il Padre ama il Figlio così che tutto ha dato a Lui; il Figlio ama il Padre e perciò non fa niente se non quello che fa il Padre che crea. Il Figlio viene generato dalla sostanza del Padre, in modo, però, che essa non subisce nessun danno quanto alla sua assolutezza; si tratta, poi, di una generazione che è eterna e, quindi, essa non può essere compresa come atto che è stato una volta compiuto e concluso ma come atto che si sta compiendo per l'eternità e che esiste in tutti i suoi momenti: *Semper gignit Pater, et semper nascitur Filius* (Agostino); il Figlio viene generato e nello stesso tempo non si separa dal Padre ma dimora inseparabilmente (ἀδιαστάτως) nel suo seno» (pp. 427-428). Quindi, il rapporto della *generatio* del Figlio dal Padre – che è un rapporto d'inseparabilità e di distinzione, di unità dei due (diade) – invita, secondo Bulgakov, a un ripensamento dell'identità che supera l'antitesi tra l'*Io* e il *non-io* in modo che l'*Io* genera il *non-io* in sé e da sé, come una sua propria seconda ipostasi. «Questa è l'unica via d'uscita dalla chiusura del circolo di fuoco dell'Io, rispettosa della sua libertà ed assolutezza: farlo due-ipostatico, raddoppiare l'*Io*. (...) Questo secondo, raddoppiato *Io*, l'*Io-non-io*, è il Figlio, che mostra al Padre il Padre stesso» (p. 429).

[62] Cf. *Symbolarium*, p. 583. E spiega: «(...) nell'organismo la cellula non può moltiplicarsi se non, perché indivisibile, annientandosi nella divisione; le ossa, per poter diventare un corpo nuovo, devono prima putrefare nella tomba; lo spermatozoo si dissolve nell'ovulo e per poterlo fecondare gli dona la sua vita; i centri del sistema nervoso, che concentrano l'energia, devono diffondere questa energia in tutto il corpo cessando di essere i centri del suo concentramento, devono sparpagliarsi per potersi ritrovare e vivere»: *ibid.*, p. 583. Uno dei simboli di questa antinomia dell'essere e del non-essere è – secondo il Nostro – il «punto». «Il punto, come origine del tutto, è e non è allo stesso tempo. Per questo rappresenta, in primo luogo, il simbolo dell'ordine dell'esistenza (compreso nei suoi vari significati), in secondo, dell'ordine della non-esistenza e, infine, della comune affermazione dell'essere e del non-essere che, riferendosi allo stesso punto, rappresenta anch'essa un ordine delle potenze simboliche, nella varietà delle loro applicazioni» (p. 574). Lo *status* antinomico (quello dell'essere e del non-essere) del punto è sottolineato – per esempio – dalla matematica, che comprende il punto sia come simbolo dell'«uno» sia come simbolo del «nulla». Esso rappresenta, da una parte, l'inizio, il primo punto di una quantità in crescita (l'*Ursprung* di Cohen) o, dall'altra, la fine, l'ultimo punto di una quantità in eclissi. In altri termini, il punto è il nulla, la finzione e, in questo senso, è un simbolo del niente, del τὸ οὐκ ὄν, della morte, della dissoluzione. Il punto, allo stesso tempo, rappresenta l'origine delle potenze, l'uno, il differenziale, e, perciò, è un simbolo del τὸ ὄν, della nascita, del principio. «Il punto» – spiega il Nostro – «è la vuotezza ma anche la pienezza. Comunque, sia nel primo che nel secondo caso, esso viene pensato come confine tra l'essere e il non-essere, come passaggio da ciò che noi consideriamo, in questa vita, la realtà (e, quindi, come una sua negazione), oppure, al contrario, come passaggio dalla realtà dell'al di là alla nostra nullità e, quindi – in ogni caso –, come unione dei due mondi (del mondo reale con quello immaginario) e, perciò, come luogo della transizione» (p. 582). «Nell'ontologia il punto significa l'Inizio, l'Uno, la Causa Prima, un Centro ontologico da cui tutto si dispiega; esso rappresenta il Principio Attivo, lo Spirito, la Ragione, il Dio, il Dio Padre, lo Iota della filosofia della Kabalà, raffigurata con una lettera simile ad un punto. Si tratta di un inizio maschile che non si è ancora separato dal suo supplemento femminile e che, nella sua onnipotenza di androgino, genera da sé. Questa pienezza di potenza, però, davanti alla quale risulta essere nullità tutto ciò che è stato generato, appare – dal punto di vista di quest'ultimo, del mondo delle forme – anch'essa come un Nulla, come *En-sof*, come inizio che può essere concepito solo *via negationis*; il punto, quindi, è simbolo del Senza-nome, dell'Inconoscibile ecc.» (p. 582).

re se stesso, in quanto si afferma, egoisticamente, escludendo ogni *non-A*, abbiamo un *A* pieno di contenuto e di vita, un'auto-identità reale che eternamente rigetta se stessa e in questo auto-rigettarsi eternamente trova se stessa. Se nel primo caso *A* è *A* (*A* = *A*) perché esclude da sé *tutto* (*compreso se stesso nella sua concretezza!*), ora *A* è *A* perché afferma se stesso come *non-A*, attraverso l'assimilazione e l'appropriazione del tutto» [63].

Ed è alla luce di una tale fondazione della legge d'identità (*A* = *non-A*; Io = non-Io) che Florenskij – spinto verso una maggiore comprensione della Verità in sé, del suo essere eterno – invita a rispondere alle due domande: come si può immaginare il Soggetto che dimostra se stesso? E, se Esso esiste, in *che cosa* consiste la sua auto-dimostrabilità?

Secondo la convinzione di Florenskij, si tratta, senz'altro, di un Soggetto che è *A* e *non-A* allo stesso tempo. Ma con ciò non è stato ancora detto tutto. Egli, infatti, – sull'esempio di Hegel – fa una importante operazione logica: sostituisce *non-A* con *B*, presupponendo che anche questo dev'essere *B* e *non-B*. Di seguito *non-B* viene sostituito con *C* con il quale il cerchio può chiudersi. L'«altro» del *C* (*non-C*), cioè, può essere di nuovo *A* che, ovviamente, è *A* e *non-A*. In sintesi, si potrebbe dire così: se *A* si «perde» nell'«altro», in *B*, in *C* – che è l'«altro» di *B* – di nuovo ritrova se stesso, ormai dimostrato e confermato. E lo stesso vale per ciascun soggetto della relazione ternaria *A-B-C* [64].

In che cosa, dunque, consiste – *sub specie aeternitatis* – l'auto-dimostrazione e auto-fondazione del Soggetto della Verità? Che cosa o *come è* la Verità? «L'auto-dimostrazione e auto-fondazione dell'Io Soggetto della Verità» – risponde Florenskij – «è un *rapporto con il Lui attraverso il Tu*. Attraverso il *Tu*, l'*Io* soggettivo si fa *Lui* oggettivo e in questo trova la propria affermazione e oggettivazione come *Io*. Il *Lui* è l'*Io* rivelato». Ossia, «la Verità contempla Se stessa attraverso Se stessa in Se stessa. Ogni momento di questo atto assoluto è assoluto, è la Verità» [65].

[63] *Stolp* (I), pp. 47-48 (83).
[64] Cf. *ibid.*, p. 48 (83).
[65] *Ibid.*, p. 48 (84).

In altre parole, «la Verità è la contemplazione di Sé attraverso l'Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito. Ecco la definizione metafisica della "sostanza-οὐσία" dell'auto-dimostrabile Soggetto che, come si vede, è una relazione sostanziale. Il Soggetto della Verità è la *Relazione di Tre*, ma relazione che è sostanza, relazione-sostanza. (...) E siccome la relazione concreta è un sistema di atti di attività vitale, nel nostro caso *un sistema infinito di atti sintetizzati in unità* (oppure *un atto unico infinito*), possiamo affermare che l'οὐσία della Verità è *l'Atto infinito di Tre nell'Unità*» [66], «un atto infinito della Vita». Ne consegue – conclude Florenskij – che «la Verità è *una sostanza in tre ipostasi*» [67].

1.4. *Conclusione: la Verità come Unità tri-ipostatica*

A questo punto occorre ritornare alla domanda iniziale: *come* è possibile la ragione? *Quando* e *in quali condizioni* essa diviene veramente ragionevole?

Come abbiamo potuto vedere, secondo le dimostrazioni di Florenskij la ragione, a causa della sua antinomicità, non è possibile in se stessa, essa non può avere in sé la causa della sua ragionevolezza. «La struttura della ragione conoscente» – riassume il Nostro – «oltrepassa la logica racchiudendo la fondamentale contraddizione delle sue due tendenze costitutive; in questo senso appare quasi uguale se tale struttura viene chiamata "essere e senso", "stasi e movimento", "finitezza e infinitezza", "legge d'identità (intesa come la legge d'identità, della contraddizione e del terzo escluso) e legge della ragion sufficiente". Se, da una parte, la ragione non può esistere senza la presenza delle due tendenze, tutta la sua attività, dall'altra, è sostanzialmente antinomica: tutto ciò che viene da essa costruito resiste solo in forza delle proprie origini, che si contraddicono ed escludono a vicenda» [68].

[66] *Ibid.*, pp. 48-49 (84).
[67] *Ibid.*, p. 49 (84).
[68] *AR*, p. 40.

La ragione, però, è possibile attraverso un tale «oggetto» del suo pensiero che abbia anch'esso una struttura antinomica nel senso che non solo riesca ad unire – al suo interno – la più forte affermazione con la sua più forte negazione, con la sua massima contraddizione, ma che contenga in sé la più forte negazione di se stesso. Perché una tale condizione di possibilità? Perché, per poter essere *assoluta*, la Verità dev'essere superiore agli attacchi della vita e, quindi, deve accogliere in sé tutta la vita, con tutte le sue varietà e le contraddizioni presenti e future. La Verità, in questo senso, contiene in sé il limite «di tutto ciò che la può cassare» [69]. Per dirla con M. Cacciari [70]: «La Verità "comprende" in sé il dramma della *sua* caduta, della *sua* incarnazione, della *sua* croce. Se così non fosse, non sarebbe Verità, ma parte, non accoglierebbe in sé la vita (non la *salverebbe*), ma ne rappresenterebbe, semmai, una statica Fine, l'oggetto di un'infinita, sterile attesa» [71].

Se veramente esiste un tale «oggetto» *auto*-contraddittorio del pensare, esso – secondo le conclusioni di Florenskij – rappresenta la «vera Realtà» e la «reale Verità», la «Ragione assoluta», l'«origine dell'essere e del senso».

Come abbiamo appena spiegato, egli – muovendosi fino ad ora nel campo del pensiero teoretico – arriva, seguendo il percorso della logica, a identificare questo «oggetto» con la SS.ma Trinità [72]. Ecco come egli stesso sintetizza i risultati della sua lunga dimostrazione:

[69] *Stolp* (I), p. 146 (194). Florenskij, tornando a questo argomento in un altro contesto, spiega: «*La verità è contraddizione* per il raziocinio, contraddizione che diventa evidente appena la verità riceve una formulazione verbale. Ciascuna delle proposizioni contraddittorie è contenuta nel giudizio della verità e perciò la presenza di ciascuna è dimostrabile con il medesimo grado di persuasività, cioè come necessità. Tesi e antitesi costituiscono *insieme* l'espressione della verità; in altre parole, la verità è *antinomica* e non può non essere tale»: *ibid.*, p. 147 (195). Cf. *AR*, p. 40.

[70] Com'è stato ricordato giustamente da N. Valentini, Cacciari è uno dei più attenti interpreti di un tale concetto di verità. Egli, cogliendo (in sintesi e con efficacia teoretica) nell'idea delle antinomie il nucleo essenziale e più segreto della filosofia di Florenskij, interpreta il pensiero florenskijano «in netta discontinuità con le principali interpretazioni critiche, ivi compresi gli studi più approfonditi di M. Silberer e di R. Slesinsky, che tendono spesso ad attenuare, a mitigare e "spiritualizzare" la portata filosofica e teologica dell'antinomia»: N. VALENTINI, *Memoria e risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, Verucchio 1997, pp. 49-50.

[71] M. CACCIARI, *Icone della Legge*, Milano 1985, p. 194.

[72] Questa identificazione fu oggetto di critica da parte del filosofo E.N. Trubeckoj

«"La ragione (*razsudok*) non è possibile in se stessa ma attraverso l'oggetto del suo pensare e solo quando abbia per oggetto di pensiero un oggetto nel quale *combacino le due leggi reciprocamente contraddittorie* della sua attività, cioè le leggi d'identità e di ragion sufficiente. In altre parole, è possibile soltanto in un *tale* pensiero nel quale *ambedue i fondamenti del raziocinio*, cioè i principi della *finitezza* e dell'*infinitezza*, diventino in effetti *uno solo*". Ancora: "La ragione è possibile quando, per la natura del suo oggetto, la *sua auto-identità sia anche la sua alterità* (*inoutveržděnie*), *e viceversa* quando la sua alterità sia anche la sua auto-identità". Ancora: "La ragione è possibile quando la finitezza che essa pensa sia infinita e viceversa". Infine: "La ragione è possibile se le è data l'Assoluta Infinitezza Attuale". Ma che cosa è tale Infinitezza? Essa, come abbiamo visto, è quell'Oggetto del pensiero che fa possibile la ragione: l'Unità tri-ipostatica» [73].

2. LE «CONDIZIONI REALI» DELLA CONOSCENZA DELLA VERITÀ

2.1. *Introduzione*

«La Trinità unisostanziale e indivisibile, l'Unità triipostatica e consostanziale» appare, dunque, l'unico «schema teoretico» capace

il quale accusò Florenskij di aver introdotto le antinomie lì dove non vi può essere nessuna antinomia: nel dogma della Trinità. Secondo Trubeckoj è evidente che il dogma non ha niente a che fare con le antinomie, perché in esso l'«unità» riguarda la sostanza e la «triadicità» le Persone, cioè, in esso il «sì» e il «no» riguardano due diverse realtà (cf. S.N. TRUBECKOJ, *Svet Favorskij...*, pp. 37ss.). La critica di Trubeckoj è – secondo noi – ingiustificabile per un errore formale di logica. Essa, cioè, non è abbastanza attenta al fatto che anche se è vero che Florenskij – come vedremo successivamente – introduce e interpreta con la chiave delle antinomie l'idea dell'*uni-sostanzialità trinitaria*, il vero nucleo della sua idea dell'antinomicità del dogma trinitario si basa sull'intuizione che alla base della dinamica interiore, ontologica di Dio-Trinità sta il principio Io = non-Io, nel senso che ognuna delle tre Ipostasi è, esiste attraverso l'altra (è, quindi, non essendo). In questo senso è fuori luogo il tentativo, pur interessante, di B.V. Rauschenbach il quale, attratto dalla critica di Trubeckoj, cerca di dimostrare che per la logica formale matematica (l'esempio di *vettore* in matematica) non vi è nessuna contraddizione tra l'affermazione: «Dio è uno» e l'affermazione: «sono tre Dèi». Cf. B.V. RAUSCHENBACH, *Logika troičnosti*, in *VF* 3(1993), pp. 62-70.

[73] *Stolp* (I), pp. 487-488 (555).

di risolvere l'ἐποχή e, di conseguenza, l'unico postulato della ragione [74]. Il che, però, rappresenta solo un primo passo sulla via verso la conoscenza della Verità. Il fatto di riconoscere l'idea del Dio triipostatico come unica idea possibile per la ragione, non basta per superare definitivamente il pericolo del pirronismo. È necessario, per non correre il rischio di rimanere per sempre con la sola idea, definire le condizioni reali dell'immediatezza di questo «oggetto» della ragione, le condizioni che permetteranno di fondare e di svolgere l'attività della ragione alla luce del dogma della SS.ma Trinità [75].

Ed è questo il prossimo compito della gnoseologia florenskijana, esposto in modo particolare nella «lettera terza » [76] (*Triunità*) della *Stolp*.

2.2. *Οὐσία e ὑπόστασις*

Prima di procedere, il Nostro cerca di chiarire dal punto di vista teologico l'*idea* di cui finora si è parlato in termini soprattutto filosofici: l'«idea di Dio triipostatico», l'«idea dell'unisostanzialità».

Il punto di partenza della comprensione dell'idea dell'unisostanzialità è – secondo Florenskij – la corretta comprensione dei due «termini tecnici» della teologia trinitaria legati indissolubilmente alla storia del dogma della Trinità: la οὐσία (*sostanza*) e l'ὑπόστασις (*ipostasi*). Il fatto è che durante il periodo in cui nel linguaggio filosofico *ousia* equivaleva perfettamente a *hypostasis* (fino al V sec. d.C.), iniziò il processo della differenziazione teologica dei due termini. Si tratta di un processo importante che, però, in alcuni casi, sboccò nel tentativo di delimitare *ousia* e *hypostasis* dando a ciascun termine una posizione logica *autonoma* e, quindi, immettendo in essi un contenuto *differente*. Il problema – sottolinea Florenskij – è che un simile tentativo, tra l'altro legato all'interpretazione razionalista del dogma trinitario, non poteva che portare inevitabilmente alle eresie trinitarie: sabellianismo e triteismo [77]. Il dogma trinitario, dunque, esige prima di tutto una chiarificazione riguardo al rapporto tra *ousia* e *hypostasis*. Per fare ciò Florenskij ricorre alla «vecchia generazione dei Niceni» con a capo Atanasio d'Alessandria [78] il quale, da una parte, riconobbe una certa distinzione tra i due termini, ma, dall'altra, affermò decisamente che «l'ipostasi è sostanza e non significa altro che sostanza» [79]. Quindi – conclude il Nostro – vi è un'unica soluzione giusta: *ousia* e *hypostasis* devono essere compresi come *distinguibili* ma, allo stesso tempo – per quanto riguarda il loro contenuto –, come inimmaginabili l'uno senza l'altro. Essi stanno l'uno all'altro «come l'oggetto alla sua immagine speculare, come una mano all'altra, come un cristallo destrogiro a uno levogiro», nel senso che anche se, in tutti questi casi, «si avverte con chiarezza la diversità di un oggetto dall'altro, sotto l'aspetto logico essa *non può* essere definita se non col ricorso dell'uno all'altro; nell'apperzezione le cose stanno diversamente, ma quando ci si domanda *in che cosa* consista la diversità di fatto non possiamo non considerare identico il diverso: siamo costretti formalmente a riconoscere l'identità» [80].

Florenskij è convinto che il punto-chiave di tutta la questione trinitaria sta proprio qui: nel concepire in maniera esatta il rapporto di diversità e d'identità tra la *sostanza* e le *tre ipostasi* e, di conseguenza, nel comprendere e formulare l'idea della «correlazione con-

[74] Cf. *ibid.*, pp. 51ss. (89ss.).
[75] Cf. *ibid.*, p. 488 (555).
[76] Secondo il parere di F. Pozdeevskij, si tratta di un capitolo «particolarmente forte e bello» (della *Stolp*): «è difficile trovare da un altro autore una spiegazione psicologicamente così profonda dell'inevitabilità della fede nel dogma trinitario e una tale spiegazione del rapporto tra la ragione e il dogma»: F. POZDEEVSKIJ, *O duchovnoj istine*..., p. 168.

[77] Cf. *Stolp* (I), pp. 53-54 (91).
[78] Florenskij non nasconde la sua profonda e in un certo senso esaltante ammirazione verso l'insegnamento di Atanasio. A un certo punto egli stesso costata: «Il dogma dell'unisostanzialità della Trinità, l'idea della divinizzazione della carne, la necessità dell'ascetismo, l'attesa dello Spirito Consolatore e l'affermazione del valore incorruttibile *pre*-mondano, sono i *Leitmotiv* del sistema dogmatico di Atanasio, tanto legati l'uno all'altro che non si può toccarne uno senza scoprirvi tutti gli altri. Su questi motivi fondamentali si basa anche il presente libro, tanto che si può affermare che proviene dalle idee di sant'*Atanasio il Grande*»: *Stolp* (I), pp. 348-349 (411). Molto più cauto e critico nei confronti di Atanasio appare invece Bulgakov secondo il quale sì, il teologo alessandrino confessa la SS.ma Trinità, ma in realtà, dal punto di vista teologico, il suo sistema non la comprende; cf. S.N. BULGAKOV, *Il Paraclito*..., p. 80.
[79] *Stolp* (I), p. 52 (90).
[80] *Ibid.*, p. 53 (90-91).

creta» delle tre ipostasi divine, del loro «essere-uno» ed «essere-distinte». Ma la ragione può arrivare a comprendere e a esprimere concettualmente una tale realtà antinomica? È possibile conciliare in un'unica idea il fatto che, da una parte, «sostanza e ipostasi sono la stessa cosa» e, dall'altra, *in concreto* le sostanze non sono tre ma una sola e, quindi, che il «Soggetto della Verità» è numericamente *uno*, non tre [81]?

2.3. *L'idea dell'ὁμοούσιος – idea-chiave del dogma trinitario*

L'unico termine che esprime in maniera esatta (perfino dal lato puramente terminologico) l'inesprimibile mistero della Tri-unità è – secondo Florenskij – il termine ὁμοούσιος introdotto dai Padri niceni [82] e difeso tenacemente da Atanasio di Alessandria [83]. Con questo termine, come con un «coraggioso colpo d'ala», venne finalmente superata la logica del raziocinio perché esso esprime, con una sola parola, ciò che non sono riusciti a esprimere neppure i sostenitori dell'ὁμοιούσιος («di uguale sostanza») [84]: la contemporaneità della reale unità e diversità delle tre persone divine. Il termine «unisostanziale», infatti, esprime l'*unità concreta* (e non nominale) del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, ma allo stesso tempo rivela che ognuna delle Tre ipostasi è la *sostanza personale,* nel senso che, sebbene ogni ipostasi sia inseparabile dalle altre due, esse non si fondono ma rimangono «se stesse», realmente distinte tra di loro.

[81] Cf. *ibid.*, p. 49 (84).

[82] Nella *Professione di fede dei 318 padri* del concilio Niceno I (325) si scrive: «E in un solo Signore, Gesù Cristo, figlio di Dio, generato unigenito dal Padre, cioè dalla sostanza del Padre (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός), Dio da Dio, luce da luce, Dio vero da Dio vero, generato non creato, della stessa sostanza del Padre (ὁμοούσιον τῷ πατρί) (...)»: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1991, p. 5.

[83] «Tutto il senso del dogma sta nell'ὁμοούσιος stabilito da Atanasio; ciò che è estraneo all'"unisostanzialità" è soltanto vanità dell'uomo, l'opinione transuente»: *Stolp*, (I), p. 58 (96).

[84] «Il termine ὁμοιούσιος, *homoiousios* ovvero ὅμοιος κατ' οὐσίαν, significa "di uguale sostanza" e, anche se gli fu aggiunto l'ὅμοιος κατὰ πάντα, "in tutto", esso non è in grado di significare l'unità numerica concreta, come fa il termine ὁμοούσιος»: *ibid.*, p. 54 (91-92).

Ed è per questo – sottolinea Florenskij – che il ricorso all'ὁμοούσιος al concilio di Nicea rappresentò un momento «infinitamente significante e unico per importanza filosofica e dogmatica». Non si trattava solo di risolvere una questione teologica particolare ma di una definizione radicale che la Chiesa di Cristo dava a se stessa. «Con questo solo termine» – spiega – «vennero espressi non solo il dogma cristologico, ma anche una valutazione spirituale delle leggi razionali del pensiero: il raziocinio fu colpito a morte e per la prima volta fu proclamato *urbi et orbi* un principio nuovo per l'attività della ragione» [85]. Si può dunque dire che il termine ὁμοούσιος rappresenta l'idea-chiave di tutta la *concezione cristiana della vita.* Esso infatti è uno «sviluppo del tema musicale che è il sistema dei dogmi. La dogmatica è il Simbolo di fede analizzato. Il Simbolo di fede non è altro che lo sviluppo della formula battesimale "nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo". Questa formula, poi, è senza dubbio il dispiegamento del termine ὁμοούσιος. Considerare l'albero di senape, che è la concezione cristiana della vita, fronzuto e ombroso, come originato dal minimo seme dell'idea dell'*unisostanzialità* non è una possibilità soltanto logica, perché di fatto così fu *storicamente.* Il termine ὁμοούσιος esprime proprio questo germe antinomico della concezione cristiana della vita, questo *unico* nome ("nel *nome* del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo", e non "nei nomi") delle Tre Ipostasi» [86].

Secondo la convinzione di Florenskij, la Trinità, ovvero l'unisostanzialità trinitaria, dovrebbe diventare «l'occhio dell'intelletto» di ogni persona battezzata, dovrebbe essere riconosciuta come l'idea-chiave di una *Weltanschauung* tipicamente cristiana.

2.4. *La conoscenza di fede*

La preoccupazione di Florenskij, però, non è quella di presentare l'ὁμοούσιος [87] come esempio – preso dal campo della teologia

[85] *Ibid.*, p. 54 (92).

[86] *Ibid.*, pp. 54-55 (92).

[87] Occorre aggiungere che Florenskij traduce il termine ὁμοούσιος con la parola «*edino-sušči*j» (*uni-sostanziale*) e non, come si può trovare in altri autori, «*konsubstancial'nij*» (*consustanziale*).

dogmatica – di una possibile soluzione del problema delle antinomie. Secondo la sua convinzione, l'idea dell'unisostanzialità rappresenta il principio costitutivo di una *Weltanschauung* che permette una «visione globale» della realtà antinomica, nel senso che le antinomie non vengono né alternate né contrapposte l'una all'altra né eliminate, ma rispettate nella loro peculiare unicità grazie alla conoscenza del loro «senso più profondo», della loro «verità interiore» compresa come manifestazione – nelle condizioni del creato – della Verità.

Ma come si può giungere *realmente* a una tale visione? Quale è la strada da seguire per poter fondare la ragione, la sua attività su un tale principio?

Innanzitutto – risponde Florenskij – è necessario che la ragione trascenda i confini di una pura logica razionale per penetrare in quelle «sfere» dove hanno radice il raziocinio e tutte le sue norme, dove si può fare l'esperienza di «una sintesi del non relativo e della relazione, del primario e del derivato, della quiete e del moto, dell'unità e dell'infinitezza, ecc.» [88]. Perché solo varcando i confini del raziocinio, entrando in una sfera *trans*-logica e *trans*-razionale che permette una conoscenza *sub specie aeternitatis*, la ragione è capace di superare il suo limite più grande: l'incapacità di percepire/conoscere la realtà nella sua globalità, l'incapacità di *pensare in uno* le realtà antinomiche (*A* e *non-A*), senza che debbano essere eliminate le distanze di opposizione [89]. E ciò è possibile attraverso una totale sottomissione della ragione all'autorità del dogma trinitario, dell'idea dell'unisostanzialità: vale a dire, solo attraverso la *fede* nella Trinità.

Florenskij deduce l'inevitabilità dell'atto di fede dall'«insensatezza» razionale dello stesso dogma trinitario. Secondo lui, cioè,

[88] *Stolp* (I), p. 58 (96).

[89] Il fatto è che – ribadisce il nostro Autore – per quanto riguarda la sintesi, «il raziocinio, per la sua stessa natura, non può percepirne la globalità integrale e inevitabilmente la scompone in termini incompatibili, che si contrappongono l'uno all'altro. La *coincidentia oppositorum* immancabilmente crolla e si polverizza in *opposita* che si escludono a vicenda. Allora al raziocinio non resterà che eliminare uno dei termini a favore dell'altro, oppure alternarli ritmicamente: una lotta come quella dei campi visivi policromi del caleidoscopio: o l'uno e l'altro, ma non la sintesi!»: *ibid.*, p. 59 (97).

«Trinità nell'Unità e Unità nella Trinità» non significa nulla per il raziocinio. Perché anche se la sua struttura antinomica (le sue «due leggi») porta a questa combinazione antinomica, esigendo che essa abbia un senso e riconoscendo in essa il punto di partenza di tutto il sapere, la «Trinità nell'Unità» come tale è incomprensibile per il raziocinio. E quindi, affinché possa far l'esperienza di questo suo postulato la ragione deve rinunciare al raziocinio e alle sue costruzioni razionalistiche e, aderendo a una «norma nuova», deve diventare una «ragione nuova». In fondo, si tratta di uno «scontro» tra la sapienza di Dio e la sapienza dell'uomo, uno scontro/incontro che richiede un atto eroico e libero di fede. *Libero*, – commenta Florenskij – «perché la ragione può fare lo sforzo ed elevarsi al meglio, ma anche non farlo per tenersi al finito, al relativo, al "buono" che già possiede»; ma anche *eroico*, «perché impone sforzo, tensione, rinuncia di sé, abbandono del "vecchio Adamo", mentre ogni *immediatezza* (il "naturale", il finito, il noto, il relativo) continua ad attirare» [90].

Non vi è un altro modo di superare il profondo abisso tra la conoscenza concettuale (postulatoria e quindi presuppositiva) della Verità (*znanie ob Istine*) e la conoscenza propria all'intuizione intellettuale (sostanziale, perché include in sé la propria fondazione e, perciò, anche assoluto) della Verità (*znanie Istiny*), se non quello rappresentato dall'atto di fede [91]. Quest'ultimo è un «ponte» che conduce ad un «nuovo spazio» della vita e della conoscenza, a una «Terra nuova» dove «abita la giustizia» (*2 Pt* 3, 13), ad un Regno delle cose «che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo» (*1 Cor* 2, 9; cf. *Is* 64, 3) [92].

Quanto al concetto stesso della fede, Florenskij lo comprende in chiave kenotica: la fede è l'«ascesi» (in primo luogo della ragione),

[90] *Ibid.*, p. 60 (98). In altro luogo Florenskij spiega: la libertà di questo atto «si esprime nel fatto che ci è data la possibilità sia di restare nel "buon" vecchio, sia di elevarci al "migliore" nuovo. L'atto eroico sta nel fatto che le "forze naturali", l'inerzia e la soddisfazione di sé insite nella ragione, spingono a irrigidirsi nel vecchio, nel finito, nel "noto"; bisogna superare l'autosoddisfazione del raziocinio, spezzare il cerchio magico dei suoi concetti finiti, uscire in un ambiente nuovo che è quello del trans-finito, inaccessibile alla ragione e ai suoi occhi assurdo»: *Stolp* (II), p. 513 (579).

[91] Cf. *Stolp* (I), p. 65 (104).

[92] Cf. *ibid.*, pp. 65-66 (104).

è «rinnegamento di sé», «superamento di sé con la croce» nello spirito delle parole: «se il granello di frumento caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto. Chi ama la sua vita la perde; e chi odia la sua vita in questo mondo la salverà per la vita eterna» (*Gv* 12, 24-25). «La fede che ci salva» – scrive – «è il principio e la fine della croce e della con-crocifissione al Cristo» [93]. È evidente che l'intenzione di Florenskij è di contrapporre, con una tale comprensione della fede, l'«ascesi» della ragione all'autonomia del raziocinio, un'autonomia egoista che spinge il raziocinio ad «adattare perfino la Verità a se stesso e alle proprie regole cieche e insensate» [94].

Vi sono «tre stadi» della fede che rappresentano tre gradi dell'ascesi (*podvig*) della ragione. Il primo, iniziale, è stato espresso già da Tertulliano: *credo quia absurdum*. Si tratta di uno stadio di rinuncia alla propria volontà, scegliendo una volontà suprema che oltrepassa il raziocinio: quella di Dio-Trinità. Il secondo stadio lo descrivono le parole di Agostino prima e poi di Anselmo di Canterbury: *credo ut intelligam*. A questo grado dell'ascesi la ragione riconosce la fede non tanto come fonte della propria «insensatezza» ma, piuttosto, come fonte di una comprensione superiore. Secondo il nostro Autore, l'umanità ha dovuto impiegare nove secoli per arrivare a questo importante stadio della conoscenza. Ad esso, però, ne segue ancora un terzo, espresso dalle parole: *intelligo ut credam*. Questo è uno stadio in cui i «confini della fede e del sapere si fondono, crollano le mura di cinta del raziocinio, tutto il raziocinio si trasforma in una sostanza nuova» [95]. Si tratta – spiega Florenskij – di uno «stadio nuovo» che venne raggiunto solo dopo altri nove secoli, uno stadio di scoperta del profondo legame tra *credere* e *conoscere*, quando la fede viene percepita come «adorazione del "Dio Noto"», vale a dire, come «vera conoscenza». Arrivata a questo grado più alto dell'ascesi, la ragione – avendo rinunciato completamente alla propria autonomia a favore di Dio, sua Radice, e avendo perduto umilmente se stessa a favore del suo Principio – trova e ottiene nell'unione con Lui

[93] Cf. *ibid.*, p. 64 (102).
[94] *Ibid.*, p. 61 (99).
[95] *Ibid.*, p. 62 (100).

rinnovamento e forza. Il che, visto da un'altra prospettiva, significa, che la ragione, rinunciando a ogni idea di una sua divinizzazione autonoma, accetta di essere divinizzata dalla Verità stessa [96].

Da tutto ciò emerge con molta chiarezza che Florenskij, all'interno della sua riflessione gnoseologica, comprende e interpreta la fede – come venne giustamente sottolineato già dal vescovo F. Pozdeevskij – non come semplice «principio teoretico-gnoseologico», ma, prima di tutto, come «inizio ontologico: come nascita di un nuovo essere, come forza che realmente introduce l'uomo in una correlazione nuova con l'essere» [97]. In altri termini, la fede – per il nostro Autore –, prima di essere uno stadio nuovo del filosofare, è un stadio nuovo dell'essere: quello di essere una «nuova creazione» in Cristo. Il fatto che all'origine della fede stia il passaggio dal «non-essere» all'«essere» spiega perché la fede è possibile solo grazie alla «forza di Dio» (cf. *1 Cor* 2, 5) [98]. Solamente grazie a Lui e in forza di Lui, infatti, è possibile che l'uomo muoia e rinasca a una «vita nuova», come «creatura nuova» [99]. Ecco come Florenskij descrive, in chiave spirituale-psicologica, l'evento di un tale «morire/rinascere»:

> «Con il triplice eroismo della fede, della speranza e della carità è superata l'inerzia della legge d'identità. Io cesso di essere l'Io, il *mio* pensiero cessa di essere il *mio*; con un *atto inattingibile* rinuncia all'auto-affermazione Io = Io. *Qualcosa* o *Qualcuno* mi

[96] Cf. *ibid.*, pp. 61-62 (100-101).
[97] F. POZDEEVSKIJ, *O duchovnoj istine...*, p. 153.
[98] Cf. *VRS*, p. 528.
[99] Florenskij riconosce in questo ragionamento un tipico tratto dell'«ontologia dell'Oriente» animata da una sua peculiare comprensione della creazione *«ex nihilo»*. L'ontologia dell'Oriente – spiega alcuni anni più tardi nel saggio *Ikonostas* (1922) – dice: «*ex nihilo nihil*, un qualcosa è creato soltanto dall'Esistente. L'aurea luce dell'essere sovrasostanziale, circondando i profili futuri, li manifesta e dà la possibilità al nulla astratto di passare a un nulla concreto, di diventare potenza»: *IK*, p. 130 (157). Quindi, per individuarsi, non bisogna negare qualcosa o qualcuno, perché finché non si è creati dalla luce, non vi è nessuna esistenza. La concretizzazione, invece, avviene «mediante un atto creativo, attraverso una manifestazione della luce. Non c'era niente; per un atto creativo è venuto in essere un nulla, un nulla positivo, un embrione, inizio d'una cosa e, penetrato dalla luce, esso incomincia a formarsi, a modellarsi, finché non si manifesta come una figura luminosa. (...) L'essere, la concretezza, l'individuazione sono affermativi, sono dei "sì" di Dio al mondo, la Parola creatrice attuata, perché la voce di Dio li suscita come luce e armonia celeste – come movimento di lumi»: *ibid.*, p. 136 (166).

aiuta a uscire dalla mia chiusura. Secondo san *Macario* il Grande, "è la Verità stessa che muove l'uomo a cercare la Verità". *Qualcosa* o *Qualcuno* spegne in me l'idea che l'Io sia *il centro* della ricerca filosofica e io metto al suo posto l'idea della Verità stessa. Essendo niente, avendo solo me stesso come unica *immediatezza* che mi è stata data, rinuncio a questo mio unico possesso, sacrifico alla Verità l'unica cosa in mio potere, la sacrifico non in forza mia bensì in forza della Verità stessa. Se prima l'ipseità peccatrice si sostituiva a Dio, ora con l'aiuto di Dio io sostituisco a me stesso Dio, che ancora non conosco, ma sento e amo. Getto via la paurosa preoccupazione per me stesso e con volontà risoluta opero su me stesso. (...) Metto nelle mani della Verità il mio destino, la mia ragione, l'anima di tutta la mia ricerca che è l'esigenza dell'attendibilità. In suo favore rinuncio a una dimostrazione» [100].

Ma la definizione delle «condizioni reali» dell'immediatezza dell'«oggetto» (della ragione), della Trinità Uni-sostanziale, non finisce qui. Florenskij, infatti, dopo aver indicato la fede come condizione *sine qua non* della conoscenza reale della Verità e dopo aver individuato il *come* della nascita della fede nell'eroismo ascetico (*podvig*), giunge a riconoscere nell'*amore* la categoria-chiave della vera conoscenza [101].

Se è infatti vero che la ragione per poter «conoscere», per poter «essere», deve «morire», «rinunciare a sé» («non-essere»), l'amore è la via di questo rinnegamento. L'amore, questo «strano terremoto dell'anima» (H. Heine) – scrive Florenskij –:

> «scuote tutta l'impalcatura dell'uomo, il quale dopo questo scossone (...) *è in grado* di cercare. L'amore gli dischiude le porte dei mondi celesti, facendogli pervenire di lassù il refrigerio del paradiso. L'amore gli mostra "come in sogno leggero" il riverbero radioso delle "dimore celesti", per un istante toglie alle creature il velo polveroso almeno in un punto, e rivela la bellezza che Dio ha creato. L'amore ci fa dimenticare il potere del peccato, ci fa uscire da noi stessi, comanda "Alt!" al torrente dei desideri turbolenti dell'egoismo e spinge avanti: "Va' e rintraccia in tutta la vita quello che hai visto in abbozzo e per un istante"» [102].

[100] *Stolp* (I), p. 68 (106-107).

[101] Alla base di questa costatazione sta l'esperienza personale di Florenskij, del suo rinunciare a se stesso: «Ho rinunciato a me stesso, perciò ho infranto la legge inferiore dell'identità, e il semplice "Io" ha cessato di esistere! È nato un "Io" rafforzato, ma in senso nuovo». E conclude: «(...) *nell'amore* io ho trovato lo stadio *iniziale* dell'intuizione così a lungo vagheggiata»: *ibid.*, p. 71 (111-112).

2.5. *L'amore come via* par excellence *della conoscenza*

Florenskij arriva a questa importante intuizione partendo dalla definizione giovannea di Dio: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (*1 Gv* 4, 8.16), intuendo che le parole di Giovanni illuminano in modo particolare il centro stesso del mistero trinitario [103]. Secondo lui, l'affermazione «Dio è l'Amore» ci rivela che Dio non è soltanto «Uno che ama», sia pure perfettamente (come se l'amore fosse solo una delle sue caratteristiche), che non solo *ha* amore, ma anzitutto che Egli «è Amore»; nel senso che l'amore costituisce la sua essenza, la sua propria natura [104]. Per dirla con le sue stesse parole: «Dio è essere assoluto perché è atto sostanziale di amore, atto-sostanza» [105].

[102] *Ibid.*, p. 395 (461).

[103] Cf. p. 71 (112). Con quest'intuizione Florenskij si avvicina alla posizione di sant'Agostino il quale, contemplando il mistero della Trinità alla luce delle sacre Scritture, parla delle tre Ipostasi come dell'amante, dell'amato e dell'amore (cf. *De Trinitate* 8, 8, 12; 8, 10, 14). «In tutta la letteratura patristica» – commenta Bulgakov –, «solamente il beato Agostino ci presenta questo schema dell'amore; l'amante, l'amato e l'amore stesso». Egli, in questo senso, «fa una vera scoperta per la teologia trinitario-pneumatologica: per primo esprime l'idea, assolutamente estranea alla teologia orientale, della santissima Trinità come amore»: S.N. BULGAKOV, *Paraclito*..., pp. 144, 109.

[104] In profonda sintonia con una tale interpretazione di Giovanni (cf. *1 Gv* 4, 8.16) è Bulgakov il quale, riprendendo quasi verbalmente le parole di Florenskij, scrive: l'espressione giovannea «Dio è Amore» significa «non soltanto che l'amore è il proprio di Dio, perché egli è colui che ama, ma appunto ch'egli stesso è amore, che tale è il suo essere stesso. Qui abbiamo una definizione non descrittiva, ma ontologica»: *ibid.*, p. 137.

[105] Cf. *Stolp* (I), p. 71 (112). Quanto a una tale definizione dell'essere di Dio, Silberer costata: «Questa definizione della sostanza divina come "Atto infinito di vita" e, successivamente, come un "infinito Atto-sostanza" pone un accento al movimento della dinamicità della vita intradivina: l'unità di sostanza delle tre Persone non è un'i-

È evidente – quanto a quest'ultima costatazione – il richiamo di Florenskij a quella che, come abbiamo già spiegato, è la sua definizione, in chiave trinitaria, della Verità («La Verità è la contemplazione di Sé attraverso l'Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito [...]; è la *Relazione di Tre*, ma relazione che è sostanza, relazione-sostanza» [106]). Il che, senz'altro, rappresenta l'invito a una concezione di Dio-Verità capace di riconoscere nell'amore dei Tre la *dinamica* costitutiva del suo Essere assoluto, della sua Vita eterna. In fondo, si tratta di comprendere l'Essere di Dio alla luce di un'ontologia che superi l'idea d'identità statica: l'Essere divino non è un «*fatto* morto», ma è un «*atto* vivo», l'Atto infinito dei Tre nell'Unità [107]. L'essere di Dio-Verità, che si rivela come Dio Amore e Trinità, è l'*Atto* compreso come relazione *agapica* delle tre Ipostasi: del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo [108].

Ma in che cosa consiste un tale «Atto»? Quale è la sua struttura costitutiva e la sua dinamica interiore? L'«Atto sostanziale di

dentità statica, un "fatto morto", ma un "Atto vivo". Sembra quasi impossibile di poter formulare l'attualità della dinamicità della vita intradivina in termini ancora più acuti»: M. SILBERER, *Die Trinitätsidee...*, p. 141.

[106] *Stolp* (I), pp. 48-49 (84).

[107] Cf. M. SILBERER, *Die Trinitätsidee...*, p. 141.

[108] Questa concezione della Trinità venne ripresa e approfondita, in modo particolare, da Bulgakov. Egli, già in uno dei suoi primi scritti teologici, *Glavy o troičnosti* (1928-1930), spiega: «L'atto sostanziale della vita trinitaria è l'amore, e l'amore divino è concretamente triipostatico: Padre, Figlio e Spirito Santo. La Triadicità dev'essere compresa innanzitutto come un atto triuno, come un triplice reciproco rapportarsi. (...) Dio è amore, e la SS.ma Trinità è l'atto triipostatico dell'amore compreso come unica vita. Questa unica vita, natura, essenza, si realizza in un atto triuno ipostatico. Amandosi reciprocamente le Tre Ipostasi compiono un unico atto d'amore, rivelandovi la propria essenza. La SS.ma Trinità deve essere compresa come un atto triuno di *reciprocità*, ove si rivela, in forza dell'amore ipostatico, l'unica vita»: S.N. BULGAKOV, *Glavy o troičnosti*, in *PM* 2 (1930), pp. 64 e 66. Tornando allo stesso tema alcuni anni dopo, Bulgakov scrive: «La SS.ma Trinità è l'atto *trinitario* di autodeterminazione delle ipostasi; e ciascuna delle fasi di questa trinitarietà, nonostante l'autonomia e l'equi-divinità delle tre ipostasi, è correlativa alle due altre ipostasi, e in questo senso da esse condizionata». Ciò significa che «la SS.ma Trinità esiste soltanto *trinitariamente* "consostanziale e indivisibile"; per questo anche ognuna delle immagini delle singole ipostasi dell'essere naturale non esiste semplicemente, ma coesiste nella sua indivisibilità dalle altre. Quindi è generalmente impossibile concepire ogni ipostasi con il suo essere distinto e personale altrimenti che nella congiunzione trinitaria»: ID., *Il Paraclito...*, p. 291. Ogni ipostasi della SS.ma Trinità «esiste attivamente come atto eterno della trinitaria autoaffermazione nell'altro»: ID., *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo Incarnato,* Roma 1990, pp. 150-151.

amore» consiste – secondo la spiegazione di Florenskij – di due momenti che corrispondono alla duplice dinamica delle mutue relazioni delle Ipostasi della Trinità. Esso, da una parte, viene definito «dall'amore, dal *dono* di sé, dall'autoprofusione intra-divina delle Ipostasi, dall'umiltà e dalla *kenosis* eterne»; questo è il *primo* momento della vita intra-divina che consiste «nella trasmissione reciproca di un *amore tragico, che si sacrifica*, in un reciproco autosvuotamento, in un autoimpoverimento e autoumiliazione delle Ipostasi» [109]. Dall'altra parte, esso viene definito come «elevazione e affermazione eterne dell'Uno da parte dell'Altro, come glorificazione e regalità»; questo *secondo* momento «è come la corrente inversa, quasi incomprensibile per noi che non abbiamo acquisito lo Spirito e che conosciamo da vicino solo il Dio di Sacrificio. (...) Invece, nell'ordine meta-temporale della vita trinitaria, si tratta di un momento eterno dell'*amore che risponde*, dell'amore trionfante che celebra ed edifica l'Amato, della *trasmissione di gloria* da Ipostasi a Ipostasi». Per dirla con le parole di san Gregorio Nisseno: «Il Figlio è glorificato dallo Spirito, il Padre glorificato dal Figlio; per contro il Figlio riceve la gloria dal Padre e l'Unigenito diventa la gloria dello Spirito, perché il Padre non viene glorificato se non dalla vera gloria dell'Unigenito e il Figlio dalla grandezza dello Spirito» [110].

[109] *Stolp* (I), p. 138 (184).

[110] *Ibid.*, p. 139. Sulle orme di Florenskij è stato Bulgakov ad approfondire questa duplice dinamica della vita intra-divina. Egli, nella sua opera teologica *Utešitel'*, dopo di aver definito la SS.ma Trinità come un amore tri-ipostatico, descrive i due aspetti che costituiscono il carattere generale di questo amore: (a) il sacrificio, la rinuncia di sé; «poiché l'assioma dell'amore *personale* è: *non vi è amore senza sacrificio*»; (b) la gioia, la beatitudine, il trionfo; perché «non vi è amore senza gioia e senza beatitudine»: S.N. BULGAKOV, *Il Paraclito...*, pp. 143-144. Ma il tema della kenosi intratrinitaria appare già nelle pagine dei *Glavy o troičnosti*, dove sta scritto: «L'amore non è la qualità di Dio ma la sua sostanza. Il rapporto sostanziale del Soggetto Tri-uno è l'amore, un amore compreso come reciprocità e con-rinnegamento, come amore di sacrificio. Perché esprimere se stesso solamente nell'altro, attuarsi solamente nell'altro, esprimere in sé solo l'altro, creare solamente nell'altro e per l'altro, tutto questo non è che un santo anello dell'amore sacrificale. Si tratta di un sacrificio di sé e di tutto quello che uno ha: l'*io* di uno si esprime negli altri *io*, così come la vita di un *io* si attua solamente attraverso la vita degli altri *io* (...). Ciò significa che nella Divinità tri-ipostatica vi è un'unica vita che è un *triplice personale atto*, un autoprivarsi del proprio *io* attraverso un altro *io*, un amore di Dio che ama se stesso come altro»: ID., *Glavy o troičnosti*, in *PM* 1 (1928), pp. 66-67. «Ma una tale autoprivazione di sé nell'altro e attraverso l'altro è» – commenta Bulgakov –

Tornando alla gnoseologia, Florenskij – servendosi della terminologia e della distinzione proposte da Schelling – sottolinea che sta appunto nella comprensione dell'essere di Dio come Amore la «vetta della conoscenza teoretica ("negativa") e il passaggio alla conoscenza pratica ("positiva")» [111]. Se, cioè, Dio-Verità-Trinità è Amore, l'attuazione *dell'amore trinitario* è l'unica via della sua conoscenza. Perché «si conosce la Verità solo attraverso la Verità; per conoscerla bisogna averla e per questo è necessario cessare di essere *soltanto* se stessi e comunicarsi alla Verità» [112], che unica può donare un «sapere intuitivo-discorsivo». In altre parole, «la conoscenza effettiva della Verità è pensabile nell'amore e soltanto nell'amore, e, viceversa, la conoscenza della Verità si manifesta attraverso l'amore: chi è con l'Amore non può non amare» [113].

«*l'Amore* [compreso] *come atto reale*, è un'ontologia dell'amore. Dio è Amore ed è *come Amore. Egli è la Santa Trinità*. Qui l'amore è un ritrovamento di sé non attraverso un'autoconferma, ma attraverso una rinuncia di sé; la privazione di sé attraverso un reciproco rinnegamento è la più grande forza e felicità dell'amore. Se dunque la *croce* rappresenta il simbolo di un amore sacrificale in generale, allora la SS.ma Trinità è la potenza della Croce, del reciproco autorinnegamento nel seno del Soggetto tri-ipostatico. Quindi, la santa Croce è il simbolo non solo della nostra salvezza, ma anche della vita della SS.ma Trinità stessa» (p. 66). «L'immagine della croce» – conclude Bulgakov – «è, in questo modo, realmente una "immagine della Trinità tri-ipostatica". Si tratta di un diretto simbolo, di un'immediata icona della tri-ipostaticità» (p. 69). Il tema bulgakoviano della kenosi intratrinitaria è stato studiato, in chiave sofiologica, da P. CODA, *L'altro di Dio*..., pp. 99-104 e 130-149.

[111] *Stolp* (I), p. 72 (112).

[112] *Ibid.*, p. 65 (103).

[113] *Ibid.*, p. 74 (115). Queste affermazioni smentiscono la critica di Berdjaev, convinto che Florenskij postuli la verità divina, il dogma della Trinità «come esterno all'esperienza mistica», nel senso che la verità «non si rivela nell'esperienza in modo immanente, come luce e illuminazione, ma come trascendente ipotesi salvifica»: N.A. BERDJAEV, *Stilizovannoe pravoslavie*..., p. 153. In realtà, la gnoseologia di Florenskij si fonda sul principio dell'intrinseco rapporto tra la trascendenza della Verità e la sua immanenza, su un principio che, appunto, permette di parlare della conoscenza della Verità che, pur trascendente, è accessibile attraverso un'esperienza concreta di fede. Come viene giustamente osservato in un recente saggio di C. Cantelli: «In Florenskij il riconoscimento del carattere teofanico del reale va di pari passo con la preoccupazione di non ridurre Dio a una dimensione puramente immanente. Berdjaev perciò interpreta unilateralmente tale preoccupazione, riducendo ad essa l'intera concezione florenskijana del divino, concezione che invece si gioca sempre sulla tensione fra immanente e trascendente»: C. CANTELLI, *Arte e creazione*..., p. 94 (nota 12).

3. ALCUNI LINEAMENTI DELLA CONOSCENZA DELLA VERITÀ

3.1. *Introduzione*

Avendo individuato nell'amore – compreso come atto eroico di fede nella Trinità – la «via nuova» della conoscenza, Florenskij introduce la sua riflessione gnoseologica nell'ambito dell'*esperienza di fede cristiana*. Egli lo fa, in modo particolare, nella «lettera quarta» (*La luce della Verità*) della *Stolp*, la quale – a nostro avviso – ne rappresenta la parte più bella, più originale e più ricca, quanto alle intuizioni teologico-spirituali e persino mistiche, una parte che – per la sua straordinaria profondità, che testimonia l'evento di un'esperienza personale di chi, aspirando ardentemente all'«Invisibile», alla Verità, è stato accolto dal e nel «Cielo» – può essere paragonabile con scritti come i *Pensées* di Pascal [114] o le *Confessiones* di sant' Ago-

[114] Vogliamo ricordare la grande stima di Florenskij nei confronti di Blaise Pascal, da lui considerato «uno degli uomini più sinceri vissuti sulla terra»: *Stolp* (II), p. 577 (638). La sua attenzione fu attirata soprattutto dall'*amulette mystique* di Pascal, un breve scritto che è la contemplazione orante dei singoli momenti dell'ascesi spirituale di questo grande pensatore francese. Padre Pavel, ricordando «una certa parentela» tra Pascal e l'ortodossia, ha scritto un breve commento dell'*amulette*, nel quale riecheggia chiaramente la sua esperienza della conversione verso la «vera conoscenza». Rifacendosi all'*amulette* di Pascal e riconoscendolo «il programma di un sistema filosofico-religioso» (p. 581 [641]), Florenskij fa una sintesi riassuntiva delle tappe del suo personale itinerario sulla via verso Dio-Verità: «(...) Quando scrive "l'anno di grazia", Pascal sottolinea il fatto di vivere sotto la grazia, cioè in un tempo in cui è possibile sciogliere l'ἐποχή. (...) Per due ore Pascal si strusse al fuoco della geenna e dopo aver sperimentato questo non essere gli si rivelò l'Essere. (...) La Verità è Persona che storicamente si manifesta, non principio astratto; in altre parole, la Verità non è cosa ma persona. (...) Nell'incontro con Dio-Verità sta la credibilità e perciò la soluzione dell'ἐποχή; proprio questa credibilità dà al senso soddisfazione che è gioia e pace, cioè Dio soddisfa al criterio della verità. (...) Il Dio di Gesù Cristo è la Verità, la Triunità. Ma il nostro Dio non è il Dio di Gesù Cristo, perché io non sono unisostanziale alla Verità, mentre Cristo lo è. (...) Attraverso Cristo io parteciperò alla vita dell'Unitrino e la Verità diventerà il mio Dio. (...) Allora "non sarò del mondo", dimenticherò il corruttibile, mi libererò metafisicamente da esso, sarò eterno. (...) La strada alla luce della Verità è l'ascesi, la correzione del cuore. (...) Sul cammino verso la Verità si può scorgere la Sofia, che è l'aspetto eterno della personalità creata. (...) Io ho conosciuto il Padre con la sapienza con cui il mondo non Lo ha conosciuto, L'ho conosciuto contemplando il mio essere purificato nel Signore Gesù Cristo. (...) Nella conoscenza di Dio attraverso un cuore purificato sono gioia e beatitudine sovrabbondanti, sovraffluenti. Ma la visione finisce. (...) Donde la decisione: "Con un atto interiore decido di attaccarmi a Dio". (...) Da questo istante incomincia la vita della coscienza abituale. Si parla di ciò che è necessario e poi della non corrispondenza tra il

stino [115]. Si può anche dire che la riflessione di Florenskij sulla conoscenza della Verità, fatta nelle pagine della «Quarta lettera», è il punto in cui culmina il pensiero delle «lettere» precedenti e, allo stesso tempo, il punto di riferimento di quelle successive, le quali riprendono ed approfondiscono le sue intuizioni [116]. Ma la presentazione più dettagliata, che ora intendiamo fare, è giustificata soprattutto dal fatto che è proprio essa a introdurci nella logica del pensiero etico di Florenskij.

«La ragione brama la salvezza, o – per dirla in altre parole – essa sta morendo nella sua forma esistente, nella forma del raziocinio» [117] – scrive il Nostro in occasione della difesa della sua futura *Stolp*. Ma «la ragione cessa di essere malaticcia, cioè di essere il raziocinio, quando conosce la Verità» [118], che la rende ragionevole, facendola divenire l'*intelletto*. Ciò è possibile quando essa diventa una «ragione amante», una «ragione traboccante di amore». Sta qui, infatti, il segreto della vera conoscenza: è l'amore che genera la conoscenza, o – per dirla con le parole dell'epigrafe della *Stolp* – ἡ δέ γνῶσις ἀγάπη γίνεται (san Gregorio Nisseno).

Ma quali sono le caratteristiche di una tale conoscenza?

necessario e l'effettivo. (...) Si definisce ciò che va fatto per non separarsi da Gesù Cristo e poi si indicano i mezzi per regolare la propria vita. (...) La rinuncia all'aseità, lo sforzo ascetico. (...) L'obbedienza al direttore di coscienza (...)»: *Stolp* (II), pp. 579-581 (639-641).

[115] Secondo il parere di M. Jovanovič, vi è un profondo legame tra Florenskij e sant'Agostino, un legame che viene testimoniato dalla profonda affinità tra la *Stolp* del primo e le *Confessiones* del secondo. Il padre Pavel «aveva trovato nella persona di sant'Agostino il più grande seguace e interprete degli scritti dell'apostolo Paolo e, contemporaneamente, un suo lontano predecessore il quale, prima di lui, si era occupato delle stesse questioni di "teodicea"»: M. JOVANOVIČ, *Stolp i utveržđenie...*, p. 457.

[116] Una particolare attenzione ha prestato alla «quarta lettera» F. Marxer con il suo saggio *Le problème de la vérité et de la tradition chez Pavel Florensky...*, soprattutto pp. 219-236. L'autore è convinto che Florenskij, nella sua opera e, nella «quarta lettera» in particolare, «decreta la morte della metafisica a beneficio dell'esperienza meditativa (poetica, avrebbe detto Heidegger)» (p. 217). Il fatto è – osserva acutamente Valentini – che da questa sua intuizione Marxer «non trae le dovute conseguenze, come pure la critica successiva, che, pur muovendo dal prezioso tentativo di tracciare significativi parallelismi tra il pensiero di Florenskij e la filosofia ermeneutica, finisce tuttavia per ricondurre questo pensiero entro lo schema categoriale della metafisica tradizionale»: N. VALENTINI, *La sapienza dell'amore...*, p. 94 (nota 20).

[117] *VS*, p. 821.

[118] *Ibid.*, p. 822.

3.2. *La dimensione ontologica della conoscenza. Conoscenza e amore*

Prima di presentare il tema della *conoscenza come amore*, è necessario ricordare una duplice convinzione di Florenskij. La *prima* riguarda la capacità della ragione di entrare in contatto diretto con la realtà dell'essere. Alla base di questa sua convinzione – che egli stesso riconosceva in profonda sintonia con le idee filosofiche del suo amico V.F. Ern [119] – sta l'idea che la ragione non è un qualcosa «a sé» stante, ma, al contrario, è «un organo dell'uomo, una sua attività viva, una sua forza reale, λόγος» [120]. La ragione, appunto perché parte integrale dell'uomo, partecipa dell'essere e, allo stesso tempo, l'essere partecipa della razionalità. E sta qui – secondo Florenskij – il motivo, per cui l'atto del conoscere non può essere considerato solo un atto gnoseologico, ideale, ma anche *ontologico*, *reale*. Esso, cioè, riguarda tutto l'uomo, tutto il suo essere.

[119] Contrapponendosi alla centralità della *ratio* nella filosofia occidentale, Ern (soprattutto nella sua opera *Borba za Logos...*, cf. pp. 55-108) invita la filosofia russa a riscoprire il suo *proprium* cristiano che – secondo lui – sta nella centralità gnoseologico-filosofica del *Logos*. «Logos» – spiega Ern – «(...) rappresenta il *culmine* della conoscenza. Esso non è niente di astratto; si tratta di una via verso una sempre maggiore *concretezza*. Esso non è un'origine, nell'indifferenza della quale annegano le singolari diversità della *persona*, ma una forza viva a contatto con la quale la persona si dischiude e va in profondità» (p. 78). Alla base della «filosofia cristiana» (da lui chiamata «filosofia del *Logos*») sta – secondo il filosofo russo – una duplice convinzione: da una parte la *divinità* della natura del *Logos*; si tratta, cioè, di un «principio oggettivo-divino», perché il *Logos* è la Parola che è «dall'inizio» (cf. *Gv* 1, 1) presso Dio e che è Dio. Dall'altra, il *Logos* viene riconosciuto come principio nel Quale ed attraverso il Quale è stato creato tutto ciò che esiste. Partendo da questi due presupposti, Ern avanza l'idea della «logicità» (da *Logos*) della realtà creata e, di conseguenza, della stessa conoscenza: «L'universo, il cosmo sono la rivelazione della Parola che esiste dall'inizio. Essendo una tale rivelazione, il mondo è, nelle sue misteriose profondità, "logico", conforme cioè e commisurato al Logos, così che ogni dettaglio ed evento *di questo* mondo è un *pensiero* nascosto, un misterioso movimento dell'onnipenetrante Parola divina. In quanto origine della conoscenza *umana*, il Logos non è diverso da Quello dell'esistenza divina. Si tratta *dello stesso* Logos (...)» (p. 79). Costatando ciò, Ern sviluppa l'idea dell'*ontologismo* della conoscenza, un'idea – secondo lui – tipica della filosofia dell'Oriente cristiano. Il fatto è che l'«uomo, quando aderisce ad una conoscenza "logica", quando, cioè, giunge in sé alla conoscenza del Logos, elimina la rottura tra il pensare e l'essere (una rottura fatale per la *ratio*) siccome riconosce in *se stesso* un'esistenza divina». Per «la speculazione orientale la verità è l'*essere* nel Logos, l'*essere nella Verità*, il che è possibile solo nel *diventare* il Logos, solo attraverso un'assimilazione sostanziale alla Parola (questo è il senso gnoseologico del termine *théosis*)» (p. 79).

[120] *Stolp* (I), p. 73 (114).

La *seconda* convinzione riguarda l'origine trinitaria della «struttura metafisica» dell'essere. Florenskij, in una prospettiva di sapore platonico, riconosce nella Trinità l'«Assoluta Realtà», la «Realtà delle realtà», ossia la «Verità Assoluta» che risplende, come «ordine metafisico dell'essere», nelle «profondità mistiche» di ogni cosa. Egli, in questo senso, è convinto che tutto quello che esiste è ontologicamente legato a Dio che è l'Amore trinitario: perché «tutto esiste veramente solo in quanto partecipa del Dio-Amore, della Sorgente dell'essere e della verità» [121].

Sullo sfondo di queste affermazioni Florenskij formula la sua definizione dell'atto della conoscenza, una definizione che – a suo parere – non è altro che una ripetizione della tesi fondamentale di tutta la tradizione filosofica russa e, in genere, orientale: «La conoscenza è un'*uscita* reale del conoscente da se stesso, oppure (le due cose equivalgono) un reale *ingresso* del conoscente nel conosciuto, un'unione reale del conoscente e del conosciuto» [122]. Vi sono, nel mondo del pensiero russo, diverse vie che conducono a questi concetti di «uscita» e di «ingresso», la loro meta finale però è la stessa: l'una e l'altra metafora indicano il medesimo *atto di unione interiore del conoscente con il conosciuto*. Il Nostro, da parte sua, sottolinea di essere giunto a questa conclusione seguendo la via della religione e, quindi, «qualificando direttamente il cuore e l'anima di questo "uscire da se stessi" come un atto di *fede* nel senso religioso e ortodosso della parola» [123]. Questa – secondo lui – è la strada più sicura di tutte. Perché la fede rappresenta un vero atto dell'«uscire da sé», mentre tutto il resto rischia di essere solo sogno e inganno.

Quanto all'atto stesso di questo «uscire da sé», esso, alla luce della fede, viene rappresentato dall'*atto dell'amare*. Ma in che cosa consiste l'atto dell'amare?

[121] *Ibid.*, p. 326 (388).
[122] *Ibid.*, p. 73 (114). Nell'uso dei concetti di «uscita» e di «ingresso» Florenskij si rifà alla terminologia filosofica del suo tempo. Come egli stesso ricorda, in Russia è stato S.N. Trubeckoj a insistere sul concetto dell'«uscire da se stesso» del soggetto conoscente. Sul concetto dell'«ingresso» dell'oggetto della conoscenza nel soggetto conoscente ha lavorato più degli altri N.O. Losskij. Cf. *Stolp* (II), p. 644 (689).
[123] *Stolp* (I), pp. 73-74 (114).

Florenskij, prima di rispondere, si dichiara assolutamente contrario alla concezione dell'amore da lui riconosciuta illusionistica e psicologica, che gli sembra risalire alla monadologia di Leibniz. E «se ne capisce la ragione»: per il filosofo tedesco, infatti, «"le monadi non hanno finestre o porte" attraverso le quali possa avvenire l'azione reciproca reale dell'amore; condannate all'autoclausura dell'egoismo ontologico e dello stato puramente interiore, esse amano perciò soltanto illusoriamente, non uscendo da sé per mezzo dell'amore» [124]. Dunque, non sorprende se la definizione di Leibniz (l'amore è «gioire della felicità dell'altro, ovvero [...] è la felicità degli altri che noi riteniamo anche nostra»), come anche quella dei suoi seguaci, presenta l'amore come «stato psicologico» [125]. Sul terreno dello «psicologismo» – secondo il nostro Autore – si muove anche Spinoza («L'amore è godimento accompagnato dall'idea di una causa esterna»), malgrado la «sfumatura ontologica» che caratterizza il suo pensiero. Il problema è che sia Leibniz che Spinoza privano l'amore della sua natura di valore oggettivo: sia nell'uno che nell'altro, cioè, l'amore non guida metafisicamente nessuno verso nessuna meta, non unisce realmente qualcuno a qualcun altro. Questa – commenta Florenskij – è la tipica conseguenza di una concezione razionalistica del mondo che «non distingue, e non è capace di distinguere, la persona e la cosa, o meglio», che «dispone dell'unica categoria della *reitas* e quindi reifica tutto, compresa la persona, e la prende come *res*» [126]. Ciò che decisamente manca a una tale concezione leibniziana e spinoziana dell'amore è la dimensione personalistica, relazionale: essa non è sufficientemente attenta al fatto che, da una parte, l'amore è possibile *solo* verso una persona, che esso può «accadere» – come atto – solo (nel rapporto) tra le persone, e che, dall'altra, l'amore *introduce* le persone che si amano in una «nuova realtà» *trans*-empirica. Tale attenzione, invece, è uno dei tratti fondamentali che caratterizzano il concetto dell'amore pensato, nel modo più radicale, alla luce della Rivelazione cristiana e, dunque, di una visione di Dio come Amore e Trinità.

[124] *Ibid.*, p. 76 (117).
[125] Cf. *ibid.*, p. 77 (118).
[126] *Ibid.*, p. 78 (119).

Ed è, difatti, in questa prospettiva che Florenskij spiega la sua concezione *ontologica* dell'amore. Essa – occorre ricordare – viene formulata sullo sfondo di un'importante costatazione: quella secondo cui «la *conoscenza sostanziale*, intesa come atto del soggetto conoscente, e la *verità* sostanziale, intesa come oggetto reale conoscibile, sono la stessa cosa, sono un'unica realtà, anche se si distinguono nel raziocinio astratto» [127]. Tale identità deriva dal fatto che la conoscenza sostanziale della Verità è la partecipazione alla Verità stessa. Nel senso che – siccome la Verità è la SS.ma Trinità – conoscere significa «entrare realmente nelle viscere della Triunità divina» [128]. Il che, allo stesso tempo, significa che la conoscenza di Dio-Trinità è possibile «solo attraverso la *transustanziazione* dell'uomo, la sua divinizzazione», solo attraverso l'«acquisto dell'amore quale sostanza divina»; chi non è con Dio – per essere *come* Dio – non conosce Dio [129].

[127] *Ibid.*, p. 74 (115).

[128] *Ibid.* L'idea dell'«entrata» dell'uomo in Dio-Trinità è senz'altro un'idea non sconosciuta ai mistici sia di tradizione orientale che occidentale. Uno degli esempi di questa seconda è Ruysbroeck, esponente di una «mistica trinitaria», la cui opera è uno dei capolavori del misticismo occidentale. Occupandosi della conoscenza di Dio da parte dell'uomo, Ruysbroeck giunge ad affermare (ne *L'ornamento delle nozze spirituali*, in GIOVANNI DI RUUSBROEC, *La vita divina*, a c. di M. Vannini, Milano 1998, p. 23) che la «più alta conoscenza di Dio che sia permessa quaggiù» sta nell'ignoranza, ovvero nella confessione dell'anima di non comprendere più niente. Questo momento coincide con il rivelarsi della luce di Dio che «sfavilla dentro una tale immensità che lo spirito, venendo meno, incapace di avanzare di un solo passo, cede, volente o nolente, dinanzi all'abbarbagliamento dell'Incomprensibile» (p. 40). Ma se la «ragione e l'intelligenza restano alla porta», vi è chi può avvicinarsi a Dio: l'*amore*, «l'amore che ha ricevuto un ordine, vuole, benché cieco come gli altri, assolutamente avanzare. Ha conservato, nella sua cecità, l'istinto della gioia. Così, quando l'intelligenza è spossata e cade dinanzi alla porta, l'amore dice: Entrerò» (p. 41). Il «luogo» dove l'anima entra è «Dio in tre persone»: «Unità nella Trinità, Trinità nell'Unità». Entrando «lì», l'anima aderisce «alla grande famiglia dell'amore. Ivi il Padre e il Figlio ci abbracciano nell'unità trasformante dello Spirito, ove ci attendono l'amore di Dio e la sua gioia, gioia incoronata nell'essenza incommensurabile» (*Le contemplazioni*, in GIOVANNI DI RUUSBROEC, *La vita divina*..., p. 65). Ma tutto ciò è possibile solo per mezzo della grazia di Gesù Cristo, Figlio di Dio, che unico può introdurre l'uomo «nell'eterno amore che è l'abbraccio del Padre e del Figlio»: «Quando, per virtù dell'unità, ci siamo protesi col Figlio di Dio verso il nostro principio, udiamo la voce del Padre che ci tocca e dice: Rientrate. (...) Se siamo trasportati dal Figlio verso la nostra origine, udiamo la voce del Padre che dice: Rientrate. Ed ecco l'illuminazione della verità eterna» (p. 68).

[129] *Stolp* (I), p. 74 (115).

3.3. *L'ontologia trinitaria dell'amore*

Alla luce del concetto della «conoscenza sostanziale», padre Pavel definisce l'amore come «atto sostanziale» o «ontologico» strutturato in una duplice dimensione: *verticale* (tra l'io e Dio) e *orizzontale* (tra l'io e l'altro). Egli, allo stesso tempo, descrive alcune caratteristiche costitutive di un tale atto.

3.3.1. L'«altro» inevitabile

La prima caratteristica riguarda l'«altro» come elemento costitutivo dell'atto dell'amore. Senza la presenza dell'«altro», l'amore – come conoscenza della Verità – non è possibile. Il che non vuol dire – precisa Florenskij – che l'amore stesso per l'altro sia il contenuto della Verità. Il fatto è che se la «natura metafisica dell'amore sta nel superamento trans-logico della nuda auto-identità Io = Io e nell'uscita *da sé*», allora questo può avvenire solo «confluendo nell'altro, quando si riversa nell'altro la forza di Dio che spezza i ceppi dell'aseità umana finita. In forza di quest'uscita l'Io si fa nell'altro, nel non-Io, il non-Io, diviene *uni*-sostanziale (*edino-suščnym*) al fratello, *uni*-sostanziale (ὁμοούσιος) e non solo *simile*-sostanziale (*podobosuščnym*, ὁμοιούσιος), come richiede il *moralismo*, che è uno sforzo futile e demente dell'amore umano extra-divino» [130].

La presenza dell'«altro», del fratello, è inevitabile affinché l'amore possa essere vissuto nella stessa dinamica che caratterizza l'atto sostanziale dei Tre: la *kenosi* di sé. Ed è proprio la *kenosi* a essere la dinamica costitutiva di un «amore vero», di un «amore cristiano». Ecco come Florenskij la descrive:

> «L'Io, elevandosi *sopra* la legge vuota e senza contenuto dell'identità e identificandosi con l'amato fratello, si fa liberamente non-Io, o, come dicono gli inni santi, si *svuota*, si *esaurisce*, si *impoverisce*, si *abbassa* (cf. *Fil* 2, 7), si priva cioè dei propri attributi che gli sono necessariamente dati e delle leggi naturali del-

[130] *Ibid.*, p. 91 (133).

l'attività interiore basate sulla norma ontologica dell'egoismo o identità; conformandosi su un altro essere, l'Io esce dai *propri* confini, dalla norma del proprio essere e volontariamente si sottomette a una impostazione nuova per includere il proprio Io nell'Io dell'altro essere, il quale è per lui non-Io. Così un non-Io impersonale diventa *persona*, *un altro Io*, cioè *Tu*» [131].

Ciò, nello stesso tempo, non nega che l'amore per l'altro sia possibile solo in forza di Dio e «vivendo in Lui» [132]. È vero che l'amore è una realtà *antinomica*: da un lato, l'amore per l'altro è la condizione per giungere a Dio; dall'altro, solo essendo in Dio è possibile amare l'altro. Da una parte, solo «chi conosce il Dio unitrino può amare di vero amore. Se non ho conosciuto Dio e non mi sono comunicato alla Sua Sostanza, io non amo. E viceversa: se amo mi sono comunicato a Dio, Lo conosco; se non amo non ho avuto comunione con Lui e non Lo conosco» [133].

Grazie a ciò, però, l'amore appare come realtà *umano-divina*, una realtà che «congiunge i due mondi». Ed è qui che stanno la sua grandezza e il suo mistero: perché – per dirla con F.M. Dostoevskij – nell'amore «si sono toccate l'immagine terrena transitoria e la Verità eterna» [134].

3.3.2. La reciprocità dell'amore

Un'altra caratteristica fondamentale dell'amore, legata strettamente a quella precedente, è la *reciprocità*. Secondo il ragionamento di Florenskij, essa viene richiesta in modo determinante dalla struttura verticale dell'atto d'amore, ossia dal fatto che l'amore è passare a una nuova realtà, alla vita con o in Dio, il quale – come viene

[131] *Ibid.*, pp. 91-92 (133).

[132] «*L'amore per il fratello è assolutamente impossibile* agli sforzi puramente umani, ma è opera della forza di Dio. Quando amiamo, amiamo da Dio e in Dio»: *ibid.*, p. 84 (125).

[133] *Ibid.*

[134] *Ibid.*, p. 92 (134). Cf. *DID*, p. 554.

testimoniato dalla *Prima lettera di Giovanni* – si rende realmente presente attraverso l'amore reciproco: «Se ci amiamo *l'un l'altro*, Iddio abita in noi e il suo amore in noi è perfetto» (*1 Gv* 4, 12; cf. 1, 6-7).

Vissuto nella reciproca *kenosi*/donazione di sé, l'atto dell'amore diviene l'atto di una «pericoresi» reciproca che «accade», come un *unico atto-sostanza*, in Dio e «in forza» di Lui, della sua vita trinitaria:

> «L'amore dell'amante trasporta il proprio Io nell'amato, nel Tu, e dà all'amato Tu la forza di conoscere in Dio l'Io amante e di amarlo in Dio. L'amato diventa amante, si eleva al di sopra della legge dell'identità e in Dio identifica se stesso con l'oggetto del proprio amore, trasferisce il proprio Io nell'Io del primo mediante il terzo, e così via. Questo seguito di auto-donazioni-svuotamenti-abbassamenti reciproci degli amanti solo al raziocinio appare in una successione indefinita. In realtà, quando si eleva *al di sopra* della sua natura, l'Io esce dalla limitatezza spazio-temporale ed entra nell'Eternità, dove tutto il processo dei reciproci rapporti degli amanti è un atto *unico* nel quale si sintetizza la serie indefinita dei singoli momenti dell'amore. Quest'atto uno, eterno e infinito è l'*uni-sostanzialità* di quelli che si amano in Dio, dove l'Io è *la stessa cosa* con l'altro Io e allo stesso tempo ne è distinto. Ogni Io è un non-Io, cioè un Tu, in forza della sua rinuncia a se stesso per l'altro, e allo stesso tempo è un Io in forza della rinuncia a se stesso dell'altro Io a favore suo. Al posto di Io singoli, dispersi, ostinatamente se stessi, abbiamo una *diade*, un essere uni-duale il cui principio d'unità è in Dio: *finis amoris, ut duo unum fiant*» [135].

L'amore reciproco rende testimonianza alla Verità, è il segno dell'essersi incamminati verso e nella Verità sulle orme di Cristo, è il distintivo dei suoi veri seguaci che assistono alla sua rivelazione nella persona di Gesù Cristo:

[135] *Stolp* (I), pp. 92-93 (134-135).

«(...) l'amore reciproco dei discepoli di Cristo è il vessillo, il segno della loro istruzione, della loro sapienza, del loro camminare nella verità. L'amore è il segno specifico dal quale si riconosce il discepolo di Cristo: "Da questo tutti conosceranno che siete miei discepoli, se avrete amore (ἀγάπη) gli uni verso gli altri" (*Gv* 13, 35)» [136].

3.3.3. Verità-Bene-Bellezza, unico principio della «vita spirituale»

Alla luce della dinamica della reciprocità, Florenskij spiega poi il rapporto tra i tre trascendentali: *Verità*, *Bene* e *Bellezza*, evidenziando la loro origine trinitaria. «Entrando» nella vita di Dio-Trinità, si può parlare di una triplice percezione di ciò che significa e suscita un tale «ingresso». Esso, visto dal punto di vista del soggetto, della sua percezione interiore (nella modalità dell'Io) appare come *conoscenza*; visto da parte dell'altro (nella modalità del Tu) appare come *amore*; e infine, dal punto di vista di un terzo (nella modalità del Lui), è *bellezza*. Per dirla con le parole di padre Pavel, «la *mia* conoscenza di Dio appercepita *in me* da un altro appare come amore nei suoi confronti; e contemplato oggettivamente – da un terzo –, l'amore per l'altro appare come bellezza» [137].

Le «tre realtà», *conoscenza*, *amore* e *bellezza*, vengono, in questo modo, percepite come espressione di un unico atto vissuto nella dinamica della reciprocità. Ma che cosa sono le stesse realtà nell'ordine assoluto ed eterno dell'Essere – dove appaiono come «triade metafisica» di *Verità*, *Bene* e *Bellezza* – se non un «unico principio», un'«unica vita» trinitaria o – come preferisce dire Florenskij – «spirituale»? «La vita spirituale, in quanto procede dall'Io e ha nell'Io il fulcro, è la Verità; appercepita come azione immediata dell'altro è il Bene; contemplata oggettivamente dal terzo come irradiazione all'esterno è la Bellezza» [138].

3.3.4. Il ritmo trinitario della «vita spirituale»

L'importanza della *reciprocità* dell'amore, a questo punto, è ancora più evidente. Perché, se è vero che, da una parte, nella reciprocità ha le sue radici il principio della bellezza, è altrettanto vero che è proprio la bellezza a essere la via e lo strumento della rivelazione e, quindi, anche della diffusione/moltiplicazione della «vita spirituale». In quale senso? Nel senso che una «diade» che ha per sua essenza l'amore – siccome si tratta di un amore incarnato-concreto – appare bella per la contemplazione oggettiva. Dunque – come abbiamo già detto – «se per il primo Io il punto di partenza dell'unità di sostanza (*edino-suščija*) è la verità e per il secondo, il Tu, l'amore, allora per il terzo, il Lui, un tale punto rappresenta la bellezza» [139]. Con ciò, però, il circolo della «vita spirituale» non si chiude; perché grazie alla contemplazione della bellezza, il terzo, il Lui (prima passivo) decide di diventare un partecipante attivo, il terzo della «triade» (*trojica*) e, allo stesso tempo, il primo di una «triade nuova»:

«In Lui la bellezza suscita l'amore e l'amore dà la conoscenza della verità. Godendo della bellezza della diade, il Lui la ama e attraverso ciò conosce, affermando ciascun Io nella sua proprietà ipostatica. L'Io contemplante ripristina con questa affermazione l'auto-identità delle ipostasi contemplate: del primo Io come amante e amato, del secondo Io come amato e amante, come Tu. Così, concedendosi alla diade, stracciando l'involucro della propria auto-claustrazione, il terzo Io aderisce alla sua uni-

[136] *Ibid.*, pp. 88-89 (130).
[137] «Ciò che per il soggetto della conoscenza è verità, per l'oggetto della conoscenza è amore, mentre per chi contempla la conoscenza (dell'oggetto da parte del soggetto) è bellezza»: *ibid.*, pp. 74-75. Ed ancora: «La conoscenza di Dio da parte dell'uomo si dischiude e manifesta inevitabilmente con l'amore attivo per la creatura, *già* dato in un'esperienza immediata. L'amore manifestato per la creatura si contempla oggettivamente come bellezza; donde il godimento, la gioia, la consolazione amorosa dalla sua contemplazione. Ciò che rallegra si chiama *bellezza*; l'amore come oggetto di contemplazione è bellezza»: *ibid.*, pp. 83-84 (124-125).
[138] *Ibid.*, p. 75 (116).
[139] *Ibid.*, p. 93 (135).

sostanzialità in Dio, grazie a ciò la diade diventa triade. Poi questo terzo Io, il Lui che contempla oggettivamente la diade, è a sua volta principio di un'altra triade (*trojica*)» [140].

La presenza del «terzo» (del Lui) è la garanzia che la «vita spirituale» possa essere vissuta in una dinamica veramente trinitaria, e questo, in primo luogo, perché, avendo il terzo il ruolo di un elemento intermedio, egli permette alle triadi di essere animate dallo stesso spirito. Grazie al «terzo Io», cioè per il fatto che egli è il «primo» in una seconda triade e il «secondo» in una terza, le triadi possono essere tra di loro un unico *insieme uni-sostanziale*, un'unica catena d'amore che «si estende a principiare dalla Trinità assoluta, la quale tutto sostiene, come una calamita sostiene i trucioli di ferro» [141].

Quanto alla partecipazione delle singole ipostasi alla vita della triade, Florenskij la concepisce in chiave trinitaria, nel senso che le ipostasi partecipano della stessa «vita spirituale» ma, allo stesso tempo, in maniera diversa, ossia in piena distinzione tra di loro, a seconda delle loro peculiarità personali. Il che significa che «ciascuna delle ipostasi della triade, avendo in sé la vita spirituale (conoscenza-amore-diletto) nei *diversi* aspetti metafisici, si distingue anche – a partire dalla sua posizione nella triade – per un suo tipo particolare di vita spirituale, per una sua organizzazione, per una conformazione particolare di tutto il suo cammino verso Dio. Ciò conferisce una sfumatura speciale alla sua conoscenza, al suo amore, alla sua gioia: l'amore della prima ipostasi è infuocato e generoso; quello della seconda è mite e pronto al sacrificio, nella terza esso è entusiastico e trepidante» [142].

3.4. *Il percorso trinitario dell'atto della conoscenza*

La riflessione di Florenskij sulla vera conoscenza e sulle sue caratteristiche non finisce qui. Una lettura più approfondita della

[140] *Ibid.*, pp. 93-94 (135).
[141] *Ibid.*, p. 94 (135).
[142] *Ibid.*, p. 95 (136-137).

«quarta lettera» (fatta sullo sfondo di tutta la *Stolp*), infatti, non può non rendere consapevoli del fatto che l'autore, nel suo parlare della conoscenza, segue e sviluppa – seppure non in maniera sistematica – una precisa intuizione teologica: egli comprende e interpreta l'atto della conoscenza della Verità nell'orizzonte non solo dell'incontro dell'uomo con Dio-Trinità ma anche dell'azione salvifica, nell'uomo, di ognuna delle tre Ipostasi divine e, quindi, nell'orizzonte dell'incontro di lui con il Padre, attraverso il Figlio, nello Spirito Santo. Si tratta di un'intuizione di grande importanza, anche perché alla sua luce sono stati definiti i principali contorni di tutta la riflessione teologica della *Stolp* (della sua cristologia e pneumatologia, per esempio) e, in modo particolare, della sua teologia della divinizzazione [143].

Sullo sfondo di quest'idea – sviluppata sulle orme della tradizione patristica e specialmente a contatto con la mistica giovannea – l'atto della conoscenza della Verità viene presentato come «evento» (ontologico-spirituale) della *divinizzazione* dell'uomo, operato – da parte di Dio – trinitariamente: nell'unità e nella diversità dei «ruoli» del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

3.4.1. L'amore come espressione dell'inabitazione dell'uomo in Dio-Trinità

Riprendiamo dunque il concetto florenskijano della «pericoreticità» tra conoscenza e amore: la conoscenza della Verità è pensabile solo nell'amore; e si manifesta solo attraverso l'amore. È chiaro che, nella riflessione della «lettera quarta», sia la conoscenza che l'amore appaiono come aspetti di un'unica realtà: l'ingresso di Dio nell'uomo, quale soggetto filosofante, e dell'uomo in Dio, quale Verità

[143] È interessante costatare che questa prospettiva teologica (secondo noi *centrale* nella teologia di Florenskij) non è stata fino ad oggi sufficientemente recepita dagli studiosi del pensiero florenskijano. Essa, in realtà, è presente già nella sua prima opera teologica: *Ponjatie Cerkvi v Svjaščennom Pisanii* (*L'idea della Chiesa nella Sacra Scrittura*) (1906) e, soprattutto, nel suo saggio *Dogmatizm i dogmatika* (*Dogmatismo e dogmatica*) (1906).

oggettiva [144]. Il centro da cui essi emanano è – in una parola – il permanere dell'uomo in Dio e il permanere di Dio nell'uomo.

L'espressione massima di una tale reciproca inabitazione è l'amore nella sua duplice realtà: come azione di Dio nell'uomo e dell'uomo in Dio. Questa *co*-attività è il principio della partecipazione dell'uomo alla vita e all'essere di Dio, cioè all'amore sostanziale, «perché la veridicità assoluta di Dio si dischiude nell'amore» [145]. Di conseguenza, essa è il principio e la forza dell'amore con il quale l'uomo si rivolge a Dio e a ogni «altro» prossimo:

> «Dio, che mi conosce come sua creatura, che attraverso il Figlio mi ama quale sua "immagine", come figlio suo, che nello Spirito Santo gioisce di me quale sua "somiglianza", *attivamente mi conosce, mi ama e gioisce di me*, perché mi sono dato tutto a Lui. Dio stesso appare la fonte della conoscenza, dell'amore e della gioia. La mia gioia in Dio è passiva, perché Dio mi è *dato* solo parzialmente e forse può essermi dato solo nella misura del mio assimilarmi a Lui. Questo assimilarmi all'amore di Dio è un amore attivo ed è ciò che mi è già dato. Ma perché proprio amore, e non conoscenza e gioia? Perché l'amore è l'atto sostanziale che passa dal soggetto all'oggetto e si appropria dell'oggetto, mentre la conoscenza e la gioia sono diretti al soggetto e nel soggetto è il punto dell'applicazione della loro forza. L'*amore* di Dio passa in noi, mentre la conoscenza e la gioia contemplativa rimangono in Lui. Proprio per questo non si sono incarnate le ipostasi del Padre e dello Spirito Santo (Paraclito: Consolatore che dà gioia), bensì il Figlio-Verbo, l'Amore divino ipostatico, il Cuore del Padre, *das Herz in dem Vater*, se è lecito adoperare l'espressione forte di Jakob Böhme» [146].

L'amore dell'uomo per Dio (invisibile) e per la creatura (visibile), dunque, è lo stesso amore di Dio-Trinità che opera nel e attraverso l'uomo. Perciò, amare Dio significa «aprire passivamente il cuore davanti a Lui e attendere l'attiva rivelazione di Lui, in modo

[144] Cf. *Stolp* (I), p. 74 (115).
[145] *Ibid.*, p. 75 (116).
[146] *Ibid.*, pp. 75-76 (116-117).

che nel cuore scenda l'energia dell'amore divino: "La causa dell'amore di Dio è Dio (*causa diligendi Deum, Deus est)*", dice Bernardo da Chiaravalle». Amare la creatura, poi, significa «permettere all'energia divina ricevuta di rivelarsi – attraverso chi la riceve – fuori e attorno a questa persona, così che la stessa energia, che agisce nella Divinità triipostatica, passa all'altro, al fratello» [147].

3.4.2. La conoscenza come figliolanza divina. L'incontro con il Padre

Florenskij, ancora come studente del terzo anno alla MDA (1906), cercando di sottolineare l'indissolubilità del rapporto tra l'idea della divinizzazione e la conoscenza teologica, scriveva: «Adorare Dio "in spirito e verità" (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ) è l'esigenza di quelli che sono nati per la seconda volta» [148]. Ma chi è Dio nella sua Verità? Il Padre [149].

Con la rivelazione di Dio come Padre, che avvenne attraverso Gesù Cristo, è finita l'era del «Dio Ignoto» ed è iniziata una «grande rivoluzione dello spirito»: l'uomo è stato chiamato alla «vera adorazione di Dio», a entrare in un rapporto nuovo con Lui. È finito il tempo in cui gli adoratori di Dio si comportavano da schiavi, senza nessuna libertà, davanti alla Sua irraggiungibile e misteriosa grandezza e potenza. Dio, nel Figlio suo, «parla» di Sé (cf. *Gv* 15, 15; 14,

[147] *Ibid.*, p. 84 (125).
[148] *DID*, p. 550.
[149] «L'uomo desidera adorare Dio non come un'esistenza che si può semplicemente costatare, né come un'onnipotente potenza che può demolire tutto, e neanche come un suo Protettore e Signore; tale Potenza, tale Protettore, può essere l'obiettivo dell'adorazione solo nella sua Verità, e questa è che Egli è il Padre»: *ibid.*, p. 550. Alla base di questa affermazione sta l'esperienza personale di Florenskij: «Dio non è un'idea innata o trascendentale o un'idea qualsiasi, ma è lo Spirito Vivo ed è nostro Padre ed egli ci guida; anche quando noi deviamo per seguire "le nostre strade", Egli non ci abbandona ma, permettendoci di fare a nostro modo, cerca di dirigere tutto a una meta migliore. In un modo o in un altro, o per la via giusta e diritta o vagando sui bivi di tutto il mondo (...), Egli ci conduce verso gli "onori della conoscenza superiore". Questo lo so dalla mia esperienza e lo sperimento con tutto il mio essere, perché qualunque fosse stata la *mia* cattiveria non avrei mai perso la sensazione della Presenza di Dio, ed è così perché Egli è *Ens realissimum*»: *Lett. Koževnikov*, p. 99.

9), dei suoi misteri, anzi, si rende un «Dio Noto» al punto di permettere all'uomo di entrare in un profondo rapporto personale con Lui: quello di *figlio rispetto al padre*. Grazie a un tale rapporto, la coscienza dell'uomo è stata elevata sopra l'immanenza del mondo, è stata posta *vis-à-vis* della trascendenza stessa della Persona di Dio. Qui non si tratta di una realtà concettuale, ma sperimentata e sperimentabile: perché tutto ciò si realizza quando l'uomo fa un'esperienza immediata di Dio, nella quale gli si rivela la sostanza divina. Alla luce di una tale comprensione della «vera adorazione», che cos' è allora la conoscenza di Dio se non un costante impegno dell'uomo a essere «in-cerca-del-Padre»? [150].

Queste idee vengono riprese e approfondite da Florenskij più tardi, nella «lettera quarta». In essa, infatti, il concetto della conoscenza della Verità è legato a quello della *ri*-nascita «da Dio» a una «vita nuova», dell'entrata in un rapporto filiale con Lui [151], due concetti che richiamano immediatamente la persona di Dio-Padre. Perché solo dal Padre, «che È», proviene ogni generazione e ogni *ri*-nascita [152].

Il Padre è Colui che invita e conduce i suoi adoratori (cf. *Gv* 4, 23) verso gli «onori della conoscenza superiore». Ma non solo. Senza di Lui sarebbe impossibile una tale conoscenza. Se la conoscenza della Verità «nasce nell'anima per una *rivelazione* libera della Verità stessa Triipostatica, per una graziosa visita fatta all'anima dallo Spirito Santo», e se all'origine di questa visita sta un atto libero di fede, assolutamente impossibile per l'aseità umana, è lo stesso Dio-Padre, che è nei Cieli (cf. *Gv* 6, 44), ad «attirare» l'uomo e a dargli la forza di compiere un tale atto eroico [153]. Ed è così perché Dio, che è Amore incondizionato (cf. *1 Gv* 4, 8), è Padre che genera l'uomo a una nuova qualità di esistenza.

Florenskij spiega tale *generatio* partendo dalle parole della *Prima lettera di Giovanni*: «Amiamoci l'un l'altro, perché l'amore è

[150] Cf. *DID*, pp. 553-554.
[151] Amando, «noi siamo entrati con Lui non semplicemente in un rapporto impersonale, economico-cosmico, ma anche in una comunione personale di padre-figlio»: *Stolp* (I), p. 90 (132).
[152] Cf. *ibid.*, p. 168 (219).
[153] Cf. *ibid.*, p. 95 (137).

da Dio, e chiunque ama è nato da Dio (ἐκ τοῦ Θεοῦ) e conosce (γινώσκει) Dio. Colui che non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore» (*1 Gv* 4, 7-8). Che cosa significa: «chiunque ama *è nato* da Dio»? Qui non si pensa – sottolinea il nostro Autore – a un cambiamento morale, a un miglioramento o perfezionamento, ma a una vera *provenienza* «da (ἐκ) Dio», alla *partecipazione* del Santo [154]. Chi ama *ri*-nasce a una «vita nuova», quella di Dio stesso, diviene «figlio di Dio» (τέκνον Θεοῦ). Perché amando – entrando cioè in una comunione personale con Dio – nell'uomo avviene una «misteriosa transustanziazione»: egli diviene «partecipe della natura divina» (*2 Pt* 1, 4), acquistando un «essere nuovo», una «natura nuova», ricevendo una «nuova sostanza» [155]. Si tratta di un passaggio dalla morte alla vita, dal regno di questo mondo al Regno di Dio, di un'entrata nel «nuovo regno della Verità», ove l'uomo può crescere e svilupparsi come uomo, perché in lui «permane il seme divino, il seme della vita eterna (*1 Gv* 3, 9), il seme della stessa Verità e della conoscenza genuina» [156]. Ma è anche un passaggio a un «nuovo regno dell'attività». Infatti, generato dal Padre, Creatore di ogni cosa, l'uomo, figlio di Dio, partecipa alla potenza creatrice divina divenendo anche lui una «personalità creatrice» [157]: un «creatore» del Regno di Dio.

3.4.3. La conoscenza come «essere-figli-nel-Figlio»

Se occorre arrivare al Padre per giungere nel regno della Verità Assoluta, dell'immutabilità, dell'unica certezza, per trovare l'Unico Centro del tutto, vi è un'unica «Via» da intraprendere e da percorrere: il Figlio suo rivelatosi in Gesù Cristo. Florenskij spiega:

> «Chi ha compiuto l'atto eroico della fede, non sa in forza di Chi l'abbia compiuto. Solo credendo nel Figlio e ricevendo in Lui la promessa dello Spirito Santo, il credente può sapere chi è il

[154] Cf. *ibid.*, p. 85 (126).
[155] Cf. *ibid.*, pp. 85 (126), 90 (132).
[156] *Ibid.*, p. 85 (126).
[157] Cf. *ibid.*, pp. 85 (126), 124 (169).

Padre (*Lc* 10, 22), solo nel Figlio può conoscere il Padre come Padre e così divenire figlio lui stesso» [158].

Solo il Figlio *sa* chi è il Padre, solo il Figlio unigenito che è nel seno del Padre (cf. *Gv* 1, 18). Florenskij mette in rilievo questa verità in una delle prime pagine della *Stolp* quando, intavolando il discorso sulla conoscenza della Verità, accenna al significato gnoseologico [159] del brano del Vangelo di Matteo: «Tutto è stato dato a Me dal Padre Mio; nessuno *conosce* (ἐπιγινώσκει) il Figlio se non il Padre, e nessuno *conosce* il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio avrà voluto *rivelarlo* (ἀποκαλύψαι). Venite a me, voi *tutti che siete affaticati e stanchi*, e Io vi darò completo riposo (ἀναπαύσω). Prendete su di voi il mio giogo, e *imparate da me*, perché sono dolce e umile di cuore; e troverete pace (ἀνάπαυσιν) per le anime vostre; perché il Mio giogo è soave e il Mio peso è leggero» (*Mt* 11, 27-30) [160]. «Sì» – commenta –, «Dio "ha nascosto" tutto ciò che solo si può dire degno di essere conosciuto "ai dotti e ai sapienti" e "lo ha rivelato ai piccoli" (*Mt* 11, 26)» in Gesù Cristo, suo Figlio. «La pienezza di tutto è in Gesù Cristo, e perciò si può ottenere la sapienza solo per Lui e da Lui» [161].

La conferma di tutto ciò, Florenskij la trova nelle preghiere liturgiche, dove Gesù viene chiamato «la placida luce della santa gloria dell'immortale, santo, beato Padre Celeste» [162]. E invita a comprendere fino in fondo il significato di questa e di simili espressioni. Vi è, cioè, un'unica vera «luce intellettuale»: quella della Divinità Triipostatica. Essa iniziò a brillare al mondo con la nascita di Gesù Cristo [163]. Solo in lui, *solo* nella luce di questo Sole, l'umanità ha potuto vedere la Luce inaccessibile della Trinità sempiterna, quella Luce della quale i mistici non cristiani non potevano che avere un'intuizione. E questo perché essi «non avevano il dogma della Trinità, ma soltanto le ombre di una dottrina trinitaria, non ne possedevano la sostanza, cioè il superamento trans-logico della legge d'identità. Per poter vedere nella luce spirituale la sua *autodimostrabilità*, bisogna riconoscere in anticipo i risultati dell'analisi di questa luce» [164]. A causa però della sua trans-logicità, il dogma trinitario non poteva essere annunciato da nessuno all'infuori di Dio stesso, e nessuno, senza un Suo intervento, poteva comprendere il vero significato delle «intuizioni trinitarie» pre-cristiane [165]:

> «Per ravvisare un significato bisogna possedere un'ipotesi, per esprimere un'ipotesi che chiaramente contraddica le norme della ragione bisogna vivere nelle viscere della Santissima Trinità, essere Figlio di Dio, e per poter verificare questa ipotesi è necessaria un'autorità *infinità* fondata su un amore che sacrifica se stesso, su una purezza immacolata, su una bellezza inattingibile e su una sapienza incontestabile. Fuori di Cristo era impossibile l'ipotesi della Trinità e quindi impossibile la visione assoluta» [166].

Per Florenskij – come già accennato – il Figlio è anche la «Via» della conoscenza, nel senso che solo *in Lui* si può conoscere chi è il Padre, solo *in Lui* si può diventare «figli di Dio». In che cosa, però, consiste precisamente una tale conoscenza *nel* Figlio, che corrisponde all'«essere-figli-di-Dio» nel Figlio di Dio [167]?

[158] *Ibid.*, pp. 95-96 (137).

[159] «Questo significato appare tanto più chiaro se notiamo che l'oggetto di tutto il capitolo [*Mt* 11] è il problema della *conoscenza*, e cioè dell'insufficienza di ogni conoscenza razionalistica e della necessità di una conoscenza spirituale»: *ibid.*, p. 12 (46).

[160] *Ibid.*, pp. 12-13 (47); cf. anche *PCSP*, pp. 455-456.

[161] *Stolp* (I), pp. 12-13 (46).

[162] *Ibid.*, p. 97 (138).

[163] Cf. *ibid.*, pp. 95-96 (137-138). Florenskij ricorda che secondo san Gregorio Nisseno è il nome stesso di «Cristo» (Χριστός = *Māšîah*, Messia = Unto) a contenere un accenno alla Trinità. «"La confessione di questo nome", dice Gregorio, "racchiude in sé la dottrina della Santa Trinità, perché in questo nome si esprime nel modo proprio ciascuna delle Persone nelle quali crediamo". "In Lui noi conosciamo sia colui che unge, sia colui che è unto, sia colui per il quale è unto"»: *ibid.*, p. 138 (183-184).

[164] *Ibid.*, p. 106 (147).

[165] «Nessuna forza umana avrebbe potuto da se stessa analizzare l'Unità Infinita, come non avrebbe potuto sintetizzarla. Perché un'Infinità sintetizzata è assolutamente indivisibile in varie unità, e soltanto avendo nella coscienza il dogma, cioè un'analisi comunicataci da Dio stesso, possiamo ravvisare nella luce divina la realizzazione del dogma stesso»: *ibid.*, pp. 106-107 (147-148).

[166] *Ibid.*, p. 107 (148).

[167] Cf. *ibid.*, p. 130 (176).

La risposta a questa domanda ci è offerta anticipatamente nel già ricordato breve ma importante saggio *Dogmatizm i dogmatika*, nel quale viene affrontata la questione di una rifondazione, in chiave cristologica, della teologia dogmatica. Secondo la convinzione di Florenskij, il punto cruciale di tutta la teologia e, prima di essa, di tutta la vita cristiana, sta nel comprendere che la conoscenza di Dio è possibile solo nell'«esperienza di Dio» [168], in un'«esperienza», però, che abbia il carattere di «via universale»: non solo nel senso di essere accessibile a tutti gli uomini, ma anche in quello di essere una «sintesi» che contiene in sé, nella propria pienezza, tutte le altre esperienze possibili della vita spirituale. Il fatto è – costata il nostro Autore – che l'unica esperienza di Dio che soddisfa a questo criterio di universalità è quella di Gesù Cristo: «Rappresentante della massima pienezza della vita spirituale» [169]. Egli è il Figlio di Dio, che è *nel* Padre, *conosce* e *ama* il Padre, è *uno* con Lui (cf. *Gv* 17), e, allo stesso tempo, è anche il figlio dell'uomo, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Occorre, perciò, *rivivere* Gesù di Nazaret, il Figlio di Dio «venuto nella carne» (*2 Gv* 1, 7), «Uomo universale», in cui la coscienza di sé converge con la conoscenza di Dio [170].

Come si può intuire, per Florenskij il fondamento di una tale esperienza è il «Cristo crocifisso» (*1 Cor* 1, 23) [171], l'icona dell'Amore folle e incondizionato, il modello della massima rinuncia a sé, della più alta misura dell'«essere-dono-di-sé» per amore.

3.4.4. La conoscenza come vita nello Spirito Santo

Non si può, però, aspirare alla pienezza della conoscenza senza l'intervento dello Spirito Santo [172] che, ricevuto attraverso il Figlio,

[168] Di nuovo emerge quella che, per Florenskij, è la categoria fondamentale della teologia: la categoria dell'«esperienza viva». «La parola magica [del rinnovamento della teologia] sta nel riempire gli schemi teologici con un contenuto psicologico affinché siano legati all'esperienza diretta e affinché essi, che sono come un preparato conservato nell'alcool, diventino i nervi e le ossa di una vita viva»: *DID*, p. 565.

[169] *Ibid.*, p. 569.

[170] Cf. *ibid.*, pp. 569-570.

[171] Cf. *Stolp* (I), pp. 223ss. (277ss.).

[172] Cf. *ibid.*, p. 162 (209).

unico può proclamare la Verità alla creatura, aiutandola quando a causa della Verità viene perseguitata [173]. Con il suo aiuto la coscienza di chi ha compiuto l'atto eroico della fede si eleva sopra il «doppio limite dello spazio e del tempo» ed *entra* nell'Eternità, vivendo così un momento di grazia, in cui «Colui che proclama la Verità e la Verità Proclamata coincidono perfettamente. Nella manifestazione dello Spirito di Verità, cioè, nella luce taborica, la *forma* e il *contenuto* della Verità sono una cosa sola» [174].

Florenskij sottolinea la dimensione ontologica della partecipazione a un tale atto di proclamazione, nel senso che nel Paraclito l'uomo non partecipa a una contemplazione passiva della «bellezza ineffabile della sostanza di Dio»: illuminato, infatti, dallo Spirito «che corona l'amore del Padre e del Figlio» [175], tutto il suo essere «gioisce con trepidazione inspiegabile, *scorgendo* all'interno del proprio cuore la *luce intellettuale*, la *luce del Tabor*; ed egli stesso diventa spirituale e bello» [176]. In altre parole, solo nello Spirito

[173] Cf. *ibid.*, p. 143 (191). «La conoscenza della Verità, cioè dell'uni-sostanzialità della SS.ma Trinità, avviene per grazia dello Spirito Santo. Tutta la vita ascetica, cioè la vita nella Verità, è guidata dallo Spirito Santo. La terza Ipostasi della SS.ma Trinità sembra essere, di tutte le Ipostasi, la più vicina, la più sincera per l'asceta della Verità. È lo "*Spirito di Verità*" (*Gv* 15, 26) che testimonia nella sua anima del Signore, cioè dell'*uni-sostanzialità*; è Lui che insegna "ciò che bisogna dire" (*Lc* 12, 11-12) a tutti coloro che, essendo fuori di Lui, perseguitano il Signore, cioè l'idea dell'*uni-sostanzialità*»: *ibid.*, p. 110 (154).

[174] *Ibid.*, p. 143 (191).

[175] *Ibid.*, p. 99 (140).

[176] *Ibid.*, pp. 95-96 (137). Con Il termine «luce del Tabor» («luce taborica») il nostro Autore si riferisce a un'idea che caratterizza la spiritualità orientale, secondo cui la «gnosi» di Dio nel suo grado superiore è un'esperienza della «luce increata» (ossia dell'energia della Divinità triuna), e questa esperienza stessa è «luce» che rende splendente anche la persona del mistico. Quest'idea venne formulata in particolare dagli esicasti dell'Athos i quali «parlavano sempre di luce *taborica* per designare la loro esperienza di Dio: la realtà divina che si manifesta ai santi era, secondo loro, identica alla luce che apparve ai discepoli del Signore nella sua trasfigurazione sul Monte Tabor. Questa identificazione appariva loro giustificata non solo quale simbolo, ma in modo perfettamente reale: la tradizione patristica è infatti unanime nell'interpretare il racconto evangelico della Trasfigurazione come un'anticipazione della seconda venuta. Ora, questa seconda venuta costituisce una realtà viva per il cristiano nella sua vita sacramentale e nella sua esperienza spirituale: il Regno di Dio è già "dentro di noi", in attesa della sua gloriosa manifestazione nell'ultimo giorno»: J. MEYENDORFF, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Milano 1997, p. 64. Per dirla con le parole di Gregorio Palamas: «È nella gloria del Padre che Cristo verrà (...) e che i giusti splenderanno come il sole (*Mt* 13, 43); saranno luce e vedranno la luce, spettacolo dolce e santo che è solo di un cuore purifi-

Santo, che è «oggetto e organo della contemplazione del bello» [177], può avvenire la vera trasformazione ontologica dell'uomo che consiste nella sua «spiritualizzazione» (che è un progressivo acquisire la bellezza divina), e «illuminazione» (perché «la bellezza è il rivelarsi e il rivelarsi è luce»), nel suo essere sempre più simile alla Luce e Bellezza assolute, o meglio, all'Amore stesso nella sua perfezione. È infatti l'Amore trinitario che rende spiritualmente bella ogni persona [178].

Alla luce di queste parole si capisce perché Florenskij chiama l'ascesi – che egli comprende come un'«attività, diretta a contemplare attraverso lo Spirito Santo la luce senza tramonto» – un'arte, anzi, l'«arte delle arti» [179]. Non si tratta di un semplice «lavoro» di perfezionamento intellettuale o morale, ma di una completa trasformazione della persona che crea l'uomo non semplicemente «buono»

cato; questa luce oggi risplende solo parzialmente, come un'anticipazione, per coloro che, nell'impassibilità, hanno superato tutto ciò che è maledetto e, con la preghiera pura e immateriale, tutto ciò che è puro; ma in quel giorno essa deificherà in modo manifesto i figli della risurrezione (*Lc* 20, 36) che godranno dell'eternità e della gloria, in comunione con Colui che ha dato alla nostra natura una gloria e uno splendore divini»: *Triadi*, II, 3, par. 66 (citato da J. MEYENDORFF, *San Gregorio Palamas...*, p. 64). Il tema della «luce taborica» e la questione della natura di questa luce sono stati, verso la metà del XIV sec., al centro dei dibattiti teologici che hanno opposto i teologi convinti dell'importanza di questa dottrina tradizionale della Chiesa di Oriente e i «tomisti orientali». Secondo Florenskij – che, tra l'altro, non dimentica di ricordare che si tratta di una dottrina comunemente presente nella mistica, anche in quella occidentale (riferendosi in particolare a J. Pordadge) – si trattò di dispute altamente importanti e istruttive in quanto «misero in chiaro i fondamenti della gnoseologia ortodossa e certi aspetti essenziali dell'ontologia»: *Stolp* (II), p. 660 (697-698). Cf. V. LOSSKIJ, *La teologia mistica...*, il cap. 11: *La luce divina*, pp. 211-229.

[177] *Stolp* (I), p. 99 (140).

[178] Cf. *ibid.*, pp. 98-99 (139-140).

[179] Almeno questa – ricorda Florenskij – è la definizione dell'ascesi che possiamo trovare in alcuni antichi asceti, come per esempio Giovanni Cassiano o Ignazio e Callisto Xanthopulos. «Non si tratta di una metafora, perché se ogni arte è trasformazione di questo o quel materiale e infusione in esso di una forma nuova, di origine superiore, il lavoro spirituale non è altro che una trasformazione di tutto l'essere umano»: *Stolp* (II), p. 665 (701). Sempre riguardo a una tale concezione dell'ascesi, Florenskij, rifacendosi alle parole di S. Maškin, scrive: «"Grazie a un'estasi superiore – indistinguibile da un filosofare religioso (e di preghiera), ossia da un'analisi logica fatta alla presenza e visione intellettuale di Colui che viene sottoposto all'analisi –, il cristiano viene elevato a un momento eterno (...)". Ma per arrivare a questo occorre prepararsi: compiere l'"ascesi di uno che vive della verità". "Questa ascesi è l'arte delle arti, la maestria delle maestrie, l'arte della vita stessa in Dio, la vera arte filosofica, lo stato ascetico"»: *KPVZ*, pp. 210-211. Cf. *Stolp* (I), p. 225 (279).

ma «bello» [180]. La via verso una tale bellezza è la purificazione del cuore, perché solo un cuore puro o – come dice san Macario il Grande – solo una «creatura immacolata» può accogliere in sé la luce ineffabile di Dio e contemplare «la gloria della Luce Veritiera e il Vero Sole di Verità che brilla nel cuore stesso» [181]. La purificazione del cuore, necessaria per raccogliere tutto l'essere nel cuore, rappresenta un'inevitabile condizione per poter entrare nel «tempio interiore» nel quale è possibile vedere «il tempio celeste» [182].

Ciò che viene sempre ribadito da Florenskij è che questa trasformazione o *spiritualizzazione* dell'uomo può avvenire solo grazie alla Persona dello Spirito Santo che si rivela alla coscienza, secondo quanto scrive san Paolo: «Coloro che sono guidati dallo Spirito di Dio sono figli di Dio (...) e in questo Spirito noi gridiamo: Abbà! Padre! Difatti lo Spirito stesso rende testimonianza al nostro spirito che noi siamo figli di Dio» (*Rm* 8, 14-16). Ed ancora: «Siccome voi siete figli, Dio mandò il suo Spirito nei vostri cuori, il quale grida Abbà! Padre!» (*Gal* 4, 6) [183]. Si può essere «figli» solo nel «Figlio», averne lo spirito solo nello «Spirito».

L'idea che è lo Spirito a testimoniare il Padre trova la sua conferma nel fatto che, nella tradizione patristica (Gregorio Nisseno e Gregorio Nazianzeno, ad esempio), lo Spirito Santo venne concepito come «Regno di Dio», «Regno del Padre» [184]. Questa concezione, nelle sue linee generali, ha radici nel Vangelo, ma espressamente risale a san Paolo. Egli, infatti, scrive ai Romani: «Il Regno di Dio è giustizia, pace e gaudio nello Spirito Santo» (*Rm* 14, 17). «Lo stato soggettivo della giustizia, della pace e del gaudio prodotti dallo Spirito Santo è esattamente il Regno di Dio "che è dentro" di noi (*Lc* 17, 21), il granello minimo di senape della fede seminato nell'anima. Ma crescendo ed elevandosi sopra il campo del mio e solo mio, al di

[180] «(...) il tratto distintivo dei santi non è affatto la loro "bontà", che può essere presente anche in persone carnali e molto peccatrici, bensì la *bellezza* spirituale, la bellezza accecante della persona luminosa e luciferente, assolutamente inaccessibile all'uomo grossolano e carnale»: *Stolp* (I), p. 99 (140).

[181] *Ibid.*, pp. 99-100 (141).

[182] Cf. *ibid.*, p. 100 (141).

[183] Cf. *ibid.*, pp. 130-131 (176); *RNV*, p. 5.

[184] Cf. *Stolp* (I), pp. 136ss. (182ss.).

sopra dell'ambito della soggettività, il germoglio del granello della fede diventa oggettivo, cosmico, universale» [185]. Così, nello Spirito c'è la «pienezza della comprensione», in Lui – diventando in certo senso «pneumatofori» – è possibile avvicinarsi a una «conoscenza assoluta» e contemplare in sé e fuori di sé le radici eterne (la «patria lontana») delle cose, i loro *logoi*, la loro «impronta trinitaria».

4. Conclusione: progetto di una gnoseologia trinitaria

4.1. *Florenskij e la gnoseologia degli slavofili*

A un conoscitore attento della filosofia russa non può sfuggire la profonda sintonia tra la proposta gnoseologica di Florenskij e altre teorie gnoseologiche sviluppatesi all'interno della tradizione filosofica russa dell'«età d'argento». La ragione di ciò sta senz'altro in un'apertura comune dei filosofi religiosi di quel periodo, con a capo Solov'ëv, alle intuizioni filosofiche della «prima generazione» degli slavofili (A.S. Chomjakov [186], I.V. Kireevskij [187], J. Samarin, K.S. Aksakov), e, in modo particolare, alla loro concezione gnoseologica la quale, formulata nell'ambito della fede ed animata dall'idea di «conoscenza integrale», viene definita «ontologismo gnoseologico» [188]. La caratteristica di una tale concezione è che l'atto della conoscenza viene pensato come «penetrazione ontologica» nella realtà, nel suo insieme (empirico-metafisico), nella sua «verità» (nel suo «senso» più profondo) e, quindi, come un atto che coinvolge tutto l'uomo. Il che è possibile grazie alla fede che, superiore alla conoscenza razionale, apre l'accesso alla conoscenza della «verità oggettiva», alla conoscenza di ogni cosa «in Dio». Egli – perché è l'Essere Assoluto – è la fonte originaria e la «verità» di ogni essere e, allo stesso tempo, non è un Dio *deisticamente inconoscibile,* ma si rivela all'uomo come Persona, che «desidera» dialogare con l'altro-da-Sé.

I filosofi dell'«età d'argento» riscoprono, in questo senso, il rapporto tra la conoscenza e la mistica, e cioè che alla base di ogni atto della conoscenza viene riconosciuto l'atto di un'intima unione spirituale, nella quale l'«oggetto» della conoscenza (Dio) si rende presente nel «soggetto» conoscente (l'uomo), in conformità alla natura di quest'ultimo [189]. In relazione a tale concezione mistica viene sottolineato il rapporto tra conoscenza e *dogma*, tra conoscenza e *amore*.

[185] *Ibid.*, pp. 136-137 (182).

[186] Chomjakov, criticando l'unilateralità della conoscenza razionale, è stato uno dei primi, in Russia, a elaborare una «gnoseologia religiosa». Partendo dall'idea di identificare lo stadio iniziale della conoscenza con la fede, egli non comprende la fede in un senso strettamente teologico: essa viene intesa innanzitutto come modo di approccio integrale e immediato alla realtà. Chomjakov contrappone la fede alla conoscenza razionale ma non alla ragione: la fede stessa – secondo lui – è una funzione della ragione (integrale). Questo stadio iniziale della conoscenza di fede viene chiamato anche «conoscenza viva». Si tratta di una conoscenza che non solo non è isolata dalla realtà conoscitiva, ma è del tutto permeata da essa. La conoscenza/fede è immersa nel flusso della vita e, allo stesso tempo, la illumina nelle sue profondità, perché comprende le sue prime origini. L'apice del processo conoscitivo – che inizia con la fede e che si sviluppa attraverso l'attività del raziocinio – è la «ragione integrale». Chomjakov – come è già stato ricordato da Zen'kovskij – è «il primo che tra i filosofi russi propone la linea ontologica della gnoseologia»: V.V. Zen'kovskij, *Istorija*…., I (1), p. 211; cf. *OCH*, p. 284.

[187] Kireevskij afferma la possibilità di una sintesi tra scienza e fede (tra cultura e fede) riferendosi alla filosofia dei Padri. Egli affronta la questione del rapporto tra fede e ragione nell'orizzonte dell'idea-chiave di tutto il suo pensiero, l'«idea dell'integrità», riconoscendo in essa la via verso una «ragione integrale» compresa non solo in chiave gnoseologica, ma, prima di tutto, in quella antropologica e, quindi, come espressione del «ristabilimento» della persona nella sua «integrità originaria». La fede aiuta la ragione a riscoprire la propria lontananza dall'ideale dell'integrità originaria (integrità morale) e, allo stesso tempo, a ritrovare la strada verso la piena integrità. Così, grazie alla fede, che rappresenta una misteriosa unione dell'uomo con l'Assoluto, la ragione viene elevata dal di dentro e realizza le forme più alte di pensiero. Cf. V.V. Zen'kovskij, *Istorija*…., I (2), pp. 13ss.

[188] L'importanza dell'ontologia per la gnoseologia è stata ribadita soprattutto nelle opere degli slavofili. Kireevskij, accusando l'idealismo di disinteresse nei confronti della realtà, riconosce nella conoscenza un modo e una funzione del contatto sostanziale dell'uomo con la realtà. Conoscere, in questa ottica, significa «entrare» con tutto l'essere nella realtà, unirsi completamente a essa e, quindi, riguarda non solo l'aspetto intellettuale dell'uomo, ma tutta la sua persona. Sull'ontologismo gnoseologico nella filosofia religiosa russa cf. T.P. Korotkaja, *V poiskach novoj racional'nosti*…, pp. 68ss.

[189] Questo modo di comprendere la conoscenza – come già ricordato – caratterizza anche la gnoseologia florenskijana. Florenskij, in uno dei suoi scritti dedicati alla mistica (*Ne voschiščenie nepščeva* [*Non considerò un rapimento*], 1915), scrive: «(…) nell'esperienza mistica, il soggetto e l'oggetto della conoscenza diventano uno. La peculiarità della conoscenza immediata di un mistico sta, appunto, nel fatto che la persona (che è il soggetto della conoscenza) e l'essere che viene conosciuto si fondono, nell'atto della conoscenza, in una inconfutabile e indivisibile duo-unità»: *NVN*, p. 186.

Quanto al primo, esso è legato a una comprensione fenomenologica del dogma [190]: il quale, da una parte, viene presentato come descrizione, con l'aiuto dei concetti, di ciò che non è descrivibile con nessun concetto, perché supera l'astrattezza del pensiero logico; dall'altra, come una formula concettuale, una trascrizione logica di ciò che viene dato nell'esperienza religiosa. Il dogma, in questa ottica, appare come «fatto dato» (rivelato) che non può essere sottomesso a una dimostrazione speculativa e, contemporaneamente, come «fenomeno», «geroglifico» dell'esperienza ecclesiale, che diventa leggibile e comprensibile solamente attraverso (e nella misura di) una partecipazione personale a una tale esperienza di fede.

Riguardo al rapporto tra conoscenza e amore, esso era stato già formulato da Chomjakov e, successivamente, riproposto da Solov'ëv [191]. Chomjakov, contrario all'idea di una «ragione individuale» – ritenuta capace di giungere individualmente alla conoscenza della verità –, ribadisce l'importanza dell'unità dei molti nell'amore reciproco come condizione *sine qua non* di una «conoscenza vera». «La Verità» – scrive questo pensatore russo – «è accessibile solo nell'insieme dei pensieri, reciprocamente uniti nell'amore» [192].

4.2. *La «terza via» della conoscenza*

Radicato nella tradizione slavofila, Florenskij, assieme agli altri filosofi dell'«età d'argento», intuì che l'urgente rinnovamento della filosofia (non solo russa), annunciato in maniera programmatica in modo particolare nell'opera di Solov'ëv, doveva iniziare dalla gnoseologia ripensata in una nuova chiave. A quest'intuizione si aggiunse la convinzione che una «nuova gnoseologia» esige una «nuova *Weltanschauung*» caratterizzata dall'apertura alla metafisica e che una tale *Weltanschauung* può nascere solamente nell'ambito della religione o, più precisamente, nell'ambito di un'esperienza viva di fede. L'idea del profondo rapporto tra conoscere e credere, tra

[190] Cf. S.S. Choružij, *Filosofskij process v Rossii...*, pp. 40-41.
[191] Cf. E. Radlov, *Storia della filosofia russa*, Roma 1925, p. 68.
[192] Citato da V.V. Zen'kovskij, *Istorija...*, I (1), p. 206.

ragione e fede, e, in definitiva, tra scienza e religione, è – in questo senso – una delle idee che sin dall'inizio caratterizzò il pensiero florenskijano [193]. Già in uno dei suoi primi scritti filosofici, infatti, intitolato: *Ob odnoj predposylke mirovozzrenija* (*Su un presupposto della concezione del mondo*) (1903), il giovane filosofo afferma che non si può parlare di nessun'antinomia tra la sfera della conoscenza (scientifico-filosofica) e la sfera dell'esperienza spirituale-mistica (religiosa), se non di un'«antinomia immaginaria». «Tutti e due gli ambiti sono per l'uomo ugualmente inevitabili, preziosi e santi», perciò «la fede nella possibilità di superare tale antinomia è un inevitabile postulato di *ogni* attività che tende alla realizzazione del Bene» [194].

Il progetto di ripensamento della gnoseologia legato alla ricerca di una cosiddetta «terza via» della conoscenza caratterizzò soprattutto il primo periodo dell'attività filosofica di Florenskij (*teodicea*). Esso viene annunciato già in uno dei suoi primi corsi tenuti alla MDA, dedicato all'introduzione alla filosofia (1908-1909) e pubblicato (in parte) sotto il titolo *Predely gnoseologii* (*I limiti della gnoseologia*) (1913). Lo scritto parla dell'esistenza di una «fondamentale antinomia gnoseologica», di cui l'espressione più tangibile è la concezione dualista dell'atto della conoscenza, la sua divisione tra soggetto e oggetto della conoscenza. Il fatto è – costata il Nostro – che tale dualismo gnoseologico ha dato origine alle «due vie» della conoscenza quale espressione di un duplice e, anzi, contraddittorio orientamento del pensiero [195].

La «prima via» parte dal «momento oggettivo» della conoscenza. Essa sottolinea l'immediatezza (conoscitiva) dell'oggetto e, di conseguenza, la sua superiorità nei confronti del soggetto. Il che, però, non solo provoca la perdita dell'equilibrio originale tra il sog-

[193] Come autorevoli annunciatori dell'inevitabilità di questo rapporto, Florenskij ricorda l'arcivescovo di Cherson, Innokentij Borisov, e Serapion Maškin. Cf. *Stolp* (II), p. 639 (685); *KPVZ*, p. 210.
[194] *OOPM*, p. 71. Florenskij, ribadendo l'inevitabilità di fondare la filosofia su una *Weltanschauung* aperta alle «due sfere», riconobbe nel compito di costruire una tale «*Weltanschauung* integrale» una delle esigenze più urgenti del tempo moderno: «L'esigenza di un'onniabbracciante e poliedrica concezione del mondo si espande nella società come un'ondata d'esplosione; si tratta di un'esigenza non solo della ragione, ma di una profonda sete»: *ibid.*, p. 70.
[195] Cf. *PG*, p. 34.

getto e l'oggetto, ma alla fine porta a dedurre il soggetto dall'oggetto. Secondo Florenskij, questo tipo di gnoseologia sta alla base di *sensualismo, positivismo, fenomenalismo, realismo, empirio-criticismo, immanentismo*, ma «la sua più chiara e coerente espressione nella storia del pensiero è l'*intuitivismo*, ossia l'*empirismo mistico* di N.O. Losskij» [196].

Quanto alla «seconda via», essa riguarda il momento soggettivo della conoscenza e culmina con il dedurre l'oggetto dal soggetto. Su questo tipo di gnoseologia si fondano «*idealismo, razionalismo, panlogismo*, ecc.», ma «una delle sue più perfette rappresentazioni è, dopo il sistema hegeliano, il *panmetodismo* sviluppato da H. Cohen e dai suoi discepoli» [197]. Florenskij, da parte sua, era convinto che queste «due vie» della conoscenza rappresentano le due linee parallele di confine tipiche per quel tipo di gnoseologia che, animato dalla comprensione/interpretazione «solamente umana» della realtà, «esclude la possibilità di nuove esperienze e rivelazioni degli altri mondi» [198]. Si tratta di un tipo di gnoseologia che, in pratica, viene animata dalla fede in uno dei due principi: «non-Io» (oggettivismo) o «Io» (soggettivismo) [199].

La sfida principale per la gnoseologia sta, appunto, nel superare questo *dualismo* [200], ossia nel trovare il modo di congiungere in uno i due momenti del conoscere (soggetto-oggetto) aprendosi così

[196] *Ibid.*, p. 35.

[197] *Ibid.*, p. 36; cf. *IK*, p. 479. In modo analogo comprende il *panmetodismo* di Cohen (1842-1918) anche E.N. Trubeckoj. Cf. E.N. Trubeckoj, *Metafisičeskie predpoloženija poznanija*, Moskva 1917, p. 225.

[198] *PG*, p. 36.

[199] Cf. *ibid.* Riguardo alla propria concezione gnoseologica, Florenskij (negli anni 1925-1926) scrisse: «All'illusionismo, soggettivismo e psicologismo egli [Florenskij] contrappone il realismo compreso come la convinzione della realtà transsoggettiva dell'essere nel senso che l'essere si rivela direttamente alla conoscenza. Dunque, le percezioni non sono soggettive, ma di soggetto (*sub'ektny*), cioè, appartengono al soggetto, anche se si trovano fuori di lui. In altre parole, la conoscenza viene compresa come vero "allargamento" del soggetto e vera unione della sua energia (nel senso della terminologia del sec. XIV) con l'energia della realtà che viene conosciuta»: *AR*, pp. 39-40.

[200] «La teoria della conoscenza» – ribadisce Florenskij – «è e dev'essere monista»: *PG*, p. 34. Egli, in questo senso, propone una nuova concezione dell'atto della conoscenza in cui «è impossibile spaccare il soggetto conoscitivo dal suo oggetto: la conoscenza sono entrambi insieme; per essere più precisi, essa è una conoscenza dell'oggetto attraverso il soggetto, è un'unità nella quale si possono distinguere l'uno dall'altro solo in modo astratto, nella quale, allo stesso tempo, l'oggetto non viene annientato dal soggetto, ma nemmeno il soggetto, da parte sua, si dissolve nell'oggetto della conoscenza a

a un nuovo tipo di conoscenza. Florenskij, in questo contesto, annuncia la necessità di elaborare una «terza via» legata, allo stesso tempo, alla ricerca di una «nuova realtà» che renderà possibile una tale conoscenza integrale. Grazie all'adesione a questa «più alta realtà», la «terza via» della conoscenza sarà una via della «trasfigurazione» della ragione e dell'uomo; ciò significa che essa non potrà essere considerata solo una *teoria* (una nuova concezione della conoscenza) ma, in primo luogo, una *prassi* (una nuova prassi di vita) [201].

Come abbiamo visto più da vicino, Florenskij riconosce la «terza via» della conoscenza nella via dell'*amore*; solo essa permette all'uomo di partecipare alla vita di quella che è la Verità di ogni altra verità: Dio-Amore-Trinità. Con ciò viene in luce il particolare statuto gnoseologico della Verità nella «teodicea» florenskijana. Essa non è un «oggetto della conoscenza», del quale il soggetto potrebbe impadronirsi come di una cosa; la Verità è non solo un oggetto, ma anche la «Via» della conoscenza di Sé, il suo *metà-odós*. Essa rappresenta non solo la meta, ma anche il percorso stesso della conoscenza per chi la desidera conoscere. Si tratta di un percorso, però, che coinvolge completamente l'intero soggetto della conoscenza, che «accade» nel soggetto trasformandolo in sé. Ecco perché, per Florenskij, l'atto della conoscenza rappresenta – nel suo massimo significato gnoseologico – l'atto dell'essere rapiti (nel senso mistico del verbo ἁρπάζειν) dalla e verso la Verità [202], dell'essere *ri*-generati a Sua immagine.

4.3. *Le antinomie e la gnoseologia trinitaria di Florenskij*

Non possiamo dimenticare, comunque, che la gnoseologia di Florenskij viene sviluppata in rapporto con la questione delle anti-

lui esteriore. Unendosi non si assorbono reciprocamente anche se, mantenendo la propria indipendenza, non rimangono distinti. Per esprimere la reciproca correlazione tra il soggetto e l'oggetto, così come essa veniva e viene compresa lungo la storia dell'umanità, si può ricorrere benissimo alla formula teologica [del concilio di Calcedonia]: "senza confusione e senza divisione"»: *IKFP*, p. 284.

[201] Cf. *ibid.*, p. 35.

[202] Cf. *NVN*, pp. 143ss.

nomie. Si tratta – secondo il Nostro – di questione fondamentale non solo della gnoseologia, ma di tutta la filosofia. In fondo, tutte le antinomie si possono ridurre a un unico dilemma metafisico: *finito* o *infinito* [203], un dilemma che – allo stesso tempo – esige una particolare e perspicace attenzione, perché esso emerge sia nel campo della matematica che in quello della fisica, sia nell'ambito della filosofia che in quello della teologia e dell'antropologia. Non solo: leggendo infatti gli scritti di padre Pavel e penetrando nel cuore della sua esperienza di vita – quella del dramma dei «due mondi» – appare chiaro che esso viene riconosciuto come il grande dilemma esistenziale di ogni uomo che, perché difficilmente risolvibile con le sole forze umane, porta facilmente a una «scepsi esistenziale» [204].

Florenskij, nel campo della «gnoseologia ontologica» (strettamente legata alla *dottrina delle antinomie* [205]), decise di affrontare questo dilemma sull'esempio del rapporto tra la *Verità* e la/le *verità*. Secondo la sua tesi occorre parlare di un'unica Verità e, quindi, di un'unica *conoscenza della Verità*. Solo che quando la conoscenza della Verità «è appercepita e assimilata dalla creatura, si cala nel tempo e nello spazio: nel tempo della molteplicità individuale e nello spazio della molteplicità sociale. In tal modo si spezza due volte l'unità di forma e di contenuto e la *conoscenza della Verità* diventa *conoscenza circa la Verità*; e la conoscenza *della* Verità è semplicemente *una verità*» [206]. In altri termini, a causa delle condizioni di frazionamento del mondo creaturale-finito, la Verità assoluta si «rispecchia» e, quindi, è conoscibile, per la ragione umana, nella e attraverso la

[203] Cf. *KAIK*, p. 29; *Stolp* (I), p. 483 (551).
[204] Cf. *Stolp* (I), p. 483 (551).
[205] N.A. Berdjaev è del parere che «la parte più preziosa della *Stolp* di Florenskij è la sua dottrina delle antinomie»: N.A. Berdjaev, *Stilizovannoe pravoslavie...*, p. 158. E.N. Trubeckoj, invece, accusa la dottrina florenskijana delle antinomie di contraddittorietà all'interno delle sue affermazioni e di ingiustificabile interpretazione dei dogmi religiosi, tra i quali quello trinitario, nella chiave dell'antinomicità. Come risposta a questa critica, S.J. Fudel' spiega che l'antinomicità non è per Florenskij un'«eterna e assoluta norma», ma solo un sintomo di una coscienza non ancora trasfigurata. Nel senso che «le antinomie non giacciono nella natura delle cose, divine, ma derivano dallo stato temporale e transitorio della nostra ragione»: S.J. Fudel', *Ob o. Pavle Florenskom...*, p. 63.
[206] *Stolp* (I), p. 143 (191).

«moltitudine di verità» [207]. Si potrebbe anche dire che la «moltitudine di verità» è il modo di presentarsi della Verità alla ragione umana, ferita dal frazionamento dell'essere, è l'espressione della sua vera incarnazione storica nelle condizioni di un mondo non-assoluto.

La prima conseguenza di tale affermazione riguarda l'*identità della verità*, il suo «essere-verità». Alla luce di questa riflessione, diventa chiaro che la verità è tale solo per la sua «vicinanza» alla e la sua provenienza dalla Verità, per la sua corrispondenza con Essa. La verità, in questo senso, «deve necessariamente essere l'emblema di una qualche proprietà fondamentale della Verità, e, infine, esistendo *hic et nunc*, dev'essere simbolo dell'Eternità» [208]. Il che, successivamente, significa che una sola verità non esaurisce tutta la Verità. «Bisogna possedere molte corde» – dice a questo proposito Florenskij citando A. Belyj – «per suonare sulla lira dell'Eternità» [209]. Il punto sta nel saper cogliere la verità come verità nel contesto di una moltitudine di verità estesa fino a racchiudere in sé le posizioni antinomiche, ossia nel saper cogliere l'*armonia* e l'*unità* tra tutte le verità, persino tra quelle che sono in un rapporto di reciproca antinomicità. Ma per giungere a una tale percezione, per eliminare cioè queste contraddizioni mentali, bisogna aprire la ragione a una logica transrazionale, perché «l'armonia e l'unità sono superiori alla ragione» [210]. Il che è possibile grazie alla fede [211], che introduce la ragione nelle sfere di una nuova razionalità attraverso il *dogma*.

[207] «*Là*, nel cielo, la Verità è una, da noi c'è la moltitudine di verità, di schegge della Verità che non si possono comporre tra loro»: *ibid.*, p. 158 (206).
[208] «Benché data nella creatura, la verità dev'essere un monogramma della Divinità; benché al di qua, dev'essere in qualche modo al di là; con i colori del relativo deve disegnare l'Assoluto; il fragile vaso delle parole umane deve contenere il Diamante infrangibile della Divinità. (...) Ogni *verità dev'essere una formula non-relativa*»: *ibid.*, p. 145 (193).
[209] *Ibid.*, p. 161 (209).
[210] *Ibid.*, p. 160 (207).
[211] Comunque anche l'atto di fede, compreso come un atto di auto-negazione della ragione, è – secondo il Nostro – un'espressione dell'antinomia: «Infatti, si può credere solo all'antinomia, perché ogni giudizio non antinomico viene semplicemente accettato o respinto dal raziocinio, visto che non trascende i confini del suo isolamento egoistico. Se la verità fosse non-antinomica, il raziocinio non avrebbe un punto d'appoggio, non vedrebbe l'oggetto extrarazionale, e quindi non avrebbe lo stimolo ad abbracciare l'eroismo della fede»: *ibid.*, pp. 147-148 (195).

Anche il dogma è antinomico [212] e deve esserlo, dato che racchiude in sé i misteri della religione che «non sono segreti che non è lecito svelare, non sono parole d'ordine convenute di congiurati, ma invece *esperienze* inesprimibili, indicibili, indescrivibili, che non possono rivestirsi di parole se non nella contraddizione del "sì" e del "no"» [213]. Ma è in questa sua antinomicità che il dogma rappresenta «il limite ideale dove si supera la contraddizione». Perché, per chi aderisce con tutto il suo essere alle realtà spirituali che il dogma esprime e comunica – per chi, cioè, sceglie la via dell'ascesi compresa come una totale «rinuncia a se stessi» –, per costui esso «si riempie di succo vitale e diventa Verità che dimostra se stessa» [214]. E alla luce di questa eterna Verità la ragione, prima frazionata, si purifica diventando sempre più *integra*. «In essa hanno incominciato a saldarsi le crepe e le scissure, in essa si va risanando la malattia dell'essere, si rimarginano le ferite del mondo, e proprio questa mente è l'organo che risana il mondo» [215].

In fondo, questa è – per la ragione che si è «svuotata di sé» – un'esperienza del vivere/pensare *ora* nelle condizioni dell'*allora* (*dopo*), ma si tratta sempre di una grazia inaspettata che «sorprende»:

> «Qualcosa di grande, lungamente desiderato e tuttavia assolutamente inaspettato – una Grande Gioia inattesa –, improvvisamente appare, abbraccia tutto l'essere terreno, lo scuote, arrotola il cielo come pergamena, lava la terra, infonde nuove energie, tutto rinnova, tutto transustanzia, mostra le cose più semplici e ordinarie nello splendore accecante di una luminosa bellezza. *Allora* non ci saranno contraddizioni e non ci sarà nemmeno il raziocinio che ne è tormentato, *adesso*, quanto più chiara risplende la Verità della Luce Trilucente, mostrata da Cristo e riflessa nei giusti (della Luce in cui la contraddizione di questo tempo è vinta dall'amore e dalla gloria), tanto più evidenti appaiono le crepe del mondo» [216].

[212] Cf. *ibid.*, p. 148 (195).
[213] *Ibid.*, p. 158 (205).
[214] *Ibid.*, p. 160 (207).
[215] *Ibid.*, p. 159 (206-207).
[216] *Ibid.*, p. 158 (205-206). In profonda sintonia con questa descrizione del «superamento» delle antinomie, compreso come un «evento inaspettato» del rivelarsi di Dio, sono le parole di S. Weil: «Le correlazioni dei contrari sono come una scala. Ciascuna si eleva a un piano superiore dove abita il rapporto che unisce i contrari. Finché giungiamo a un punto in cui dobbiamo pensare insieme i contrari, ma dove non possiamo aver accesso al piano in cui sono legati. È l'ultimo scalino della scala. Là non possiamo più salire; dobbiamo guardare, attendere e amare. E Dio discende»: S. Weil, *Cahiers II*, Paris 1953, p. 408. È interessante notare che, come Florenskij, la filosofa ebrea intuisce che la condizione del superamento delle antinomie, che è possibile solo con l'aiuto di una grazia di Dio, è l'atteggiamento del vuoto, del rinnegamento di sé, anzi, del distacco da tutto per non essere altro che una silenziosa «attesa». Un'attesa che non significa l'assenza dell'attività esteriore, ma uno stato di «immobilità» interiore (il non desiderare) che, in fondo, è lo stato di una permanente «attenzione». E l'attenzione è la vera essenza dell'amore: sia di quello di Dio per noi, sia di quello per il prossimo e, in particolare, per gli «ultimi», gli sventurati i quali – scrive Weil – «non hanno bisogno d'altro, a questo mondo, che di uomini capaci di prestar loro attenzione». Questa, dunque, è la via verso la correlazione dei contrari: «Uno sguardo anzitutto attento, in cui l'anima si svuota di ogni contenuto proprio per accogliere in sé l'essere che essa vede com'è nel suo aspetto vero»: S. Weil, *Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, a. c. di J.-M. Perrin, Milano 1996[5], p. 83.

Non è necessario sottolineare che con tutto ciò Florenskij si riferisce al dogma della SS.ma Trinità e al fatto che aderendo alla vita trinitaria – alla vita dell'amore di *kenosi* e di gioiosa glorificazione – la ragione entra in un nuovo «spazio del pensare» caratterizzato da una *Weltanschauung integrale* e sperimenta come realtà ciò che già veniva intuito dal filosofo Eraclito (questo «cristiano prima del cristianesimo»), il quale – secondo padre Pavel – fu il primo a scoprire l'armonia superiore e l'unità transmondana dell'essere [217]. Le antinomie possono essere superate «solo attraverso la visione mistica della Trinità» [218] che presuppone l'atto dell'«entrare» nell'intimità dell'Amore trinitario.

Perché solo contemplando il mondo «dal di dentro» di Dio-Amore-Trinità, la ragione è capace di riconoscere il *teocentrismo trinitario* dell'essere e cioè che tutto ciò che esiste si muove attorno ad un «unico Sole» e che l'Unità trinitaria è l'«asse immobile» di ogni esistenza che appare e si realizza nel mondo creaturale [219].

[217] Cf. *Stolp* (I), pp. 155-156 (202-203).
[218] *KPVZ*, p. 210.
[219] Cf. *ibid.*, p. 205.

Capitolo 4
L'ethos della Verità

Introduzione

Come già ricordato, la riflessione antropologica ed etica di Florenskij è strettamente connessa con la sua riflessione gnoseologica, dalla quale scaturisce. Sta qui, in questo profondo legame, la ragione della nostra dettagliata analisi – esposta nel capitolo precedente – del suo progetto della «terza via», che ci ha permesso di intravedere anticipatamente alcune delle idee che animano il pensiero antropologico ed etico del nostro Autore. Ora, sullo sfondo del precedente capitolo, entriamo nel cuore della nostra ricerca che dovrebbe rivelare l'intero quadro dell'antropologia ed etica florenskijana del periodo della «teodicea».

Il presente capitolo sarà diviso in tre parti. Nella *prima* presenteremo più da vicino la concezione di Florenskij riguardo alla partecipazione del creato alla vita dell'Amore trinitario, che – formulata in chiave sofiologica – sbocca nell'idea della «duplice natura» del creato, nella distinzione tra la sua «natura assoluta» e la sua «natura empirica». Sullo sfondo di questa distinzione, poi, metteremo in luce il concetto-chiave della riflessione etica florenskijana: quello dell'attività *auto*-edificatrice dell'uomo (della sua *ri*-creazione).

Nella *seconda* parte svilupperemo il tema della centralità di Cristo nell'antropologia ed etica di Florenskij, mettendo in rilievo in particolare la dimensione ontologico-trinitaria ed escatologica dell'idea di «cristoformità».

Nella *terza* parte ci occuperemo di alcuni temi strettamente connessi con l'ambito dell'etica, tra i quali la libertà, il peccato e, in modo particolare, l'ideale della perfezione umana che – secondo Florenskij – consiste nel raggiungere la *celomudrie* (la «purezza» del cuore che, compresa nell'orizzonte dell'idea dell'unisostanzialità, consiste nella «sapienza integrale»). Alla fine accenneremo alla dimensione ecclesiologica dell'etica florenskijana (la Chiesa come luogo della conoscenza della Verità, ossia come luogo della formazione dell'uomo alla *celomudrie*) e, in questo contesto, all'importanza dell'amicizia come via aurea verso la Verità.

1. I presupposti metafisici dell'antropologia e dell'etica florenskijana. La partecipazione dell'uomo alla vita di Dio-Trinità

Iniziando dobbiamo costatare che Florenskij, definendo la conoscenza della Verità come comunicarsi dell'uomo alla Verità, ossia come acquisto dell'amore quale sostanza divina, fonda e sviluppa il tema del perfezionamento del creato (della sua divinizzazione) a partire dall'idea di *partecipazione* della creazione alla vita di Dio-Trinità, collegata – all'interno della tradizione teologica orientale – all'idea dell'alterità della creazione rispetto a Dio [1]. Da ciò, ovviamente, scaturisce l'esi-

[1] La teologia della tradizione orientale-ortodossa riconosce nel rapporto tra Dio e la creazione la questione fondamentale di tutta la riflessione teologica. Seguendo gli insegnamenti dei Padri (Atanasio e Cirillo d'Alessandria, Dionigi Areopagita, Giovanni Damasceno, Massimo il Confessore, ecc.) i teologi ortodossi moderni si basano su un'ontologia della creazione che presuppone una distinzione in Dio tra «natura» (o «essenza») e «energia», una distinzione teologicamente elaborata in particolare da Gregorio Palamas (1296-1359). Essa parte dall'idea dell'alterità tra Dio e la creazione che, in termini semplici, può essere espressa così: Dio è l'Essere, mentre la creazione è il non-essere (nel senso che non esiste da se stessa, ma è Dio che la chiama all'essere). Tra Dio e la creazione, dunque, vi è un rapporto di *heteroousia*. Il che significa che la creazione, in quanto in sé non-essere, non può partecipare alla natura divina direttamente, ma solo indirettamente, attraverso la partecipazione alle energie divine increate. Infatti – per dirla con Palamas – «la natura divina è partecipabile non in se stessa, ma nelle sue energie divine» (citato da V. Losskij, *La teologia mistica*..., p. 64). Ma che cosa sono le «energie divine»? Sono le modalità increate e divine dell'azione di Dio nel mondo: creazione, provvidenza, sapienza, bontà, ecc. Il fatto che la creazione non può partecipare alla natura, ma solo alle energie di Dio, non influisce sull'intensità del suo rapporto con Dio. Anche perché Dio, pur rimanendo totalmente in se stesso, dimora interamente nella sua creazione, comunicandole la sua «gloria» e il suo «splendore». «La presenza di Dio nelle sue energie» – spiega Losskij – «va intesa nel suo significato realistico. Non si tratta di una presenza operativa della causa nei suoi effetti: le energie non sono gli effetti della Causa divina, come le creature; esse non sono create, prodotte dal nulla, ma fluiscono eternamente dall'essenza

genza di comprendere la logica con la quale egli interpreta l'idea di partecipazione: in quanto – come già abbiamo notato – il suo intento è di avvicinarsi a questo grande mistero partendo dalle sue intuizioni ontologico-trinitarie e, perciò, di contemplarlo alla luce della Verità trinitaria, o, più precisamente, dell'idea dell'uni-sostanzialità.

Prima di penetrare nel vivo della riflessione antropologico-etica di Florenskij, occorre quindi cercare la risposta alle seguenti domande: in quale senso l'uomo può partecipare alla vita trinitaria di Dio? Di quale tipo di partecipazione si tratta? Non si tratta forse di una partecipazione solamente per modo di dire, data l'abissale distanza tra Dio e il creato? In quale senso si può parlare dell'«entrata» dell'uomo nel seno della Trinità? In altre parole: l'uomo, per il fatto di essere un «ente-non-assoluto», è capace di entrare in rapporto con la Verità Assoluta? Si può parlare di una certa possibilità di conoscere la Verità da parte dell'uomo? Se sì, quali sono i presupposti ontologici di un tale rapporto, di una tale conoscenza?

1.1. *Una «quarta» Ipostasi nella Trinità?*

Riferendosi al tema della partecipazione, Florenskij, dopo aver costatato la non facile spiegazione del perché le Ipostasi divine sono «tre»[2], sottolinea innanzitutto l'impossibilità di pensare a una forma di partecipazione alla vita di Dio che implichi la mutazione del numero delle Persone nella Trinità. Il numero «tre», infatti, è un numero

una della Trinità. Sono il traboccare della natura divina che non può limitarsi, che è più della sua essenza. (...) Se partecipiamo a Dio nelle energie, secondo la misura delle nostre capacità, ciò non significa che Dio non si manifesti pienamente nella sua processione *ad extra*. Dio non è diminuito nelle sue energie; Egli è totalmente presente in ogni raggio della sua divinità»: V. LOSSKIJ, *La teologia mistica...*, p. 67. Per uno studio più approfondito di questo tema, cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina...*, pp. 159-168.

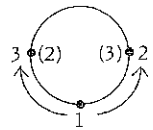
[2] Secondo Florenskij, «nessuno ha mai detto perché le Ipostasi Divine sono Tre, e non più o meno. L'anima sente che questo numero non è casuale e risponde ad un'interna razionalità, ma non ci sono parole per esprimere questo sentimento»: *Stolp* (II), p. 599 (657-658). Con ciò egli riconosce l'inadeguatezza di tutti i tentativi fatti finora di spiegare filosoficamente o teologicamente il *perché* della triipostaticità della Divinità: sia quelli dei filosofi antichi (Platone, neoplatonici) e dei Padri della Chiesa (Atanasio, Basilio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio Nisseno) che quelli dei mistici (J. Böhme, J. Pordage, F. von Baader) e dei filosofi (F.W.J. Schelling, S. Martin, V.S. Solov'ëv, S. Maškin, ecc.). Cf. *ibid.*, p. 806 (809).

immanente alla Verità-Trinità, «da essa intimamente inseparabile»[3]. Da una parte, le Ipostasi divine non possono essere *meno* di tre, «perché solo tre ipostasi rendono l'una all'altra ciò che esse sono dall'eternità»: solo nell'unità di Tre «ciascuna ipostasi trova l'affermazione assoluta che la fonda come tale. Fuori delle *Tre* non ne esiste neanche una, non c'è Soggetto della Verità»[4]. Dall'altra, esse non possono essere nemmeno *più* di tre, perché un'eventuale «quarta ipostasi» provocherebbe la nascita di un'altra sostanza, diversa da quella delle Tre, una sostanza/atto con un altro «ordine» di rapporti. Nell'unità assoluta delle tre Ipostasi non c'è «ordine», non c'è successione: tutte e Tre sono perfettamente uguali tra di loro. Oltrepassare il numero delle «tre» Ipostasi, invece, significherebbe «costringere» le prime Tre, che sono di un'unica sostanza, a rispettare l'uno o l'altro «ordine» di rapporti nei confronti di una nuova ipostasi, un «ordine» che cambierebbe la loro attività e, di conseguenza, porterebbe alla disuguaglianza[5].

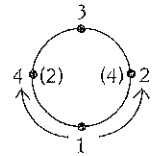
[3] *Stolp* (I), p. 50 (85).

[4] *Ibid.*

[5] Per quanto riguarda le riflessioni di Florenskij sulla triadicità di Dio, è interessante la testimonianza di uno dei suoi amici (del periodo degli studi all'università), il matematico N.N. Luzin, rilasciata in una delle lettere scritte (nel 1908) a sua moglie: «Il suo [di Florenskij] misterioso pensiero si occupa di questioni come: perché Dio, in quanto al numero delle persone, è trino e non duplice, quadruplo ecc.? Perché proprio il numero *tre*? Da dove viene questa mistica dell'aritmetica? Secondo la dottrina della chiesa ortodossa tutte e *tre* le persone di Dio sono *uguali*. Né una è superiore all'altra, né una è la prima, seconda ed ultima. Ed ecco, Florenskij si era chiesto se non sarebbe stato possibile esprimere ciò matematicamente attraverso la teoria dell'ordine. Come si vede, è possibile; ed ecco come:



Qui, sulla circonferenza rotonda, *qualsiasi* delle tre persone può essere considerata la *prima* e, allo stesso tempo, qualsiasi delle altre due può essere riconosciuta come la *seconda*, così che l'ultima diventa la *terza*. Se, invece, le persone fossero quattro, tutto ciò non sarebbe possibile ed ecco perché:



Nonostante queste affermazioni, Florenskij ricorre a un termine che esprime in modo del tutto insolito l'idea dell'«entrare» e del «permanere» nella Trinità: il termine di «quarta ipostasi». E spiega: «La Trinità può sussistere *senza* una quarta ipostasi, mentre una quarta ipostasi non può essere autonoma; questo è il senso generale del numero ternario» [6].

Infatti, facendo il giro del cerchio da qualunque parte, cominciando per esempio da *Dio Padre*, non si può passare a Dio Spirito senza essere passati attraverso una delle due persone restanti: il Figlio o una persona ipotetica. Ciò significa che Dio Spirito non può diventare la seconda persona. Quindi, le Persone non sono uguali e questo significa che nel caso delle 4 persone non si può parlare dell'uguaglianza delle ipostasi. Ecco quale significato dà Florenskij al numero 3. Tale è il misterioso pensiero di Florenskij»: *Lett. Luzin*, pp. 149-150. Grazie alle parole di Luzin è ancora più evidente che il numero «tre» viene rivestito da Florenskij di grande importanza metafisica e teologica. Ed è così senz'altro a causa della sua comprensione «pitagorico-platonica» dei numeri, che li considera radici ultraempiriche delle cose, anzi, una specie di cose in sé. Egli, in questo senso, riconosce nel numero «tre» non tanto una conseguenza della comprensione della divinità, ma un «contenuto dell'esperienza stessa della divinità nella sua realtà sovrarazionale». In altre parole, il numero «tre» è – secondo Florenskij – intimamente legato alla realtà dell'esistenza di Dio in Sé e, quindi, «caratterizza l'assolutezza della Divinità»: *Stolp* (II), pp. 593-594 (652-654). A questo punto è utile ricordare che la teologia conosce un'altra linea di pensiero che, contrariamente a quanto viene affermato dal nostro Autore, relativizza il significato dei numeri in rapporto a Dio. Essa emerge con Tommaso d'Aquino che – nella *Summa Theologiae* I, q. 30, a. 3 (*Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis*) –, riconoscendo l'intoccabilità del fatto che Dio è innanzitutto e sempre «uno» («ens indivisum»), è persuaso che «termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed removent tantum». I numeri, dunque, e perciò anche il numero tre, non hanno un altro significato che quello di richiamare semplicemente o l'unità (indivisibilità) di Dio o la pluralità delle Persone divine.

[6] *Stolp*, (I), p. 50 (86). Sarebbe da chiedersi perché Florenskij usa il termine «quarta ipostasi», un termine cioè del tutto insolito e nel suo significato teologico non chiaro, anzi, ambiguo. Esso suscita delle perplessità soprattutto in rapporto con la sua dottrina sofiologica, quando la «quarta ipostasi» viene identificata con la Sofia (cf. *Stolp* [I], p. 349 [411]). Uno degli studiosi del pensiero filosofico russo, F.C. Copleston, infatti, si domanda: «Quando comunque in Florenskij troviamo descritta la Sofia come un quarto elemento ipostatico della Trinità, ovviamente ci si chiede se la Quaternità non sta sostituendo la dottrina tradizionale della Trinità. Ma se questa interpretazione non è corretta, che cosa precisamente ha voluto dire Florenskij?»: F.C. COPLESTON, *Russian religious Philosophy. Selected aspects*, Cambridge 1988, p. 89. In fondo, si sa molto bene che lo stesso termine, usato solo tre anni dopo la pubblicazione della *Stolp* da Bulgakov nella *Svet nevečernij* (1917; Bulgakov scrive: «la Sofia ha una sua personalità, un volto, essa è un soggetto, una persona o – per dirla in termini teologici – è un'ipostasi; ovviamente, la Sofia si *distingue* dalle ipostasi della SS.ma Trinità, essendo un'ipostasi particolare, di un altro ordine, la quarta ipostasi» p. 186), ha provocato le dure critiche e, persino, la condanna delle autorità ecclesiali (cf. V. LOSSKIJ, *Spor o Sofii. «Dokladnaja zapiska» prot. S. Bulgakova i smysl Ukaza Moskovskoj Patriarchii*, Paris 1936, pp. 23-30). Il fatto è – ne siamo del tutto persuasi – che Florenskij ricorre a questo termine senza attribuirgli uno

È chiaro che Florenskij, da una parte afferma la possibilità di «entrare» nella Trinità, dall'altra nega un tipo di partecipazione alla vita divina che sia uguale a quello delle tre Ipostasi. «Sì» – spiega – «esse possono essere anche più di tre, quando si ammettono le nuove ipostasi in seno alla vita trinitaria. Ma queste nuove ipostasi non sono più membri sui quali si sostiene (*na kotorych deržitsja*) il Soggetto della Verità e, quindi, non sono intimamente indispensabili alla sua assolutezza: sono ipostasi ipotetiche che possono essere e non essere nel Soggetto della Verità. Proprio per questo non le si può chiamare ipostasi in senso proprio ed è meglio chiamarle persone deificate» [7].

Tale spiegazione, comunque, non basta per comprendere fino in fondo di quale tipo di partecipazione si tratti, per comprendere cioè – in chiave ontologica – la dinamica del rapporto di «unità» e di «distinzione» tra la creatura e Dio, tra l'uomo e Dio (che gli si rivela come Trinità) e, di conseguenza, la struttura stessa dell'essere dell'uomo, la sua creaturalità [8]. Per comprenderlo Florenskij sceglie la strada della sofiologia.

1.2. *L'interpretazione sofiologica dell'idea di partecipazione*

Il ricorso di Florenskij alla sofiologia non è casuale; la sofiologia [9], infatti, legata strettamente alla metafisica animata dall'idea

spessore teologico particolare. Il suo uso, cioè, è in tutti i casi – la «quarta ipostasi» identificata con la persona divinizzata (cf. *Stolp* [I], p. 50 [85]), con la monade (*ibid.*, p. 323 [385]) o la Sofia (*ibid.*, p. 349 [411]) – solamente figurativo o, per dirla con una parola cara al nostro Autore, *simbolico*. Cf. *ibid.*, p. 324 (386). Ciò viene confermato chiaramente dal fatto che egli, riconoscendo la realtà dei Tre come costitutiva per la vita trinitaria, considera *a priori* impossibile la presenza di una quarta Ipostasi nella Trinità: «Le tre ipostasi sono l'una immediatamente accanto all'altra e la relazione di due *può* solo essere mediata dalla terza. Un primato tra loro è assolutamente impensabile. La presenza di una quarta ipostasi inserisce nel rapporto fra sé e le prime tre un altro ordine, e quindi le pone in rapporto a se stessa come quarta ipostasi con un'attività diversa. Da ciò si può vedere che la quarta ipostasi è legata alla nascita di una sostanza totalmente nuova, mentre le prime tre sono di un'unica sostanza»: *ibid.*, p. 50 (85-86).

[7] *Stolp* (I), p. 50 (85).

[8] Per una presentazione sintetica del tema del rapporto Dio-uomo in Florenskij si veda R. SLESINSKI, *The Relationship of God and Man in Russian Religious Philosophy from Florensky to Frank*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 3 (1992), pp. 217-235.

[9] Quanto alla presentazione generale della sofiologia si veda T. SCHIPFLINGER,

dell'*unitotalità*, ha un posto importante nel pensiero di gran parte dei filosofi russi dell'«età d'argento», tra i quali dobbiamo nominare F.A. Golubinskij, N.I. Nadeždin, P. Gomanickij, A.M. Bucharev (tutti e quattro professori della MDA), E.N. Trubeckoj, V.F. Ern, V.V. Zen'kovskij, L.P. Karsavin, N.A. Berdjaev, S.L. Frank, ma soprattutto V.S. Solov'ëv, chiamato anche il «poeta della divina Sofia» [10], e S.N. Bulgakov, il quale non solo si occupò direttamente del tema sofiologico in alcuni dei suoi scritti [11], ma, addirittura, pose l'intuizione sofiologica alla base di tutto il suo pensiero filosofico e teologico [12].

Sophia-Maria. Eine ganzheitliche Vision der Schöpfung, München-Zürich 1988; L. BOUYER, *Sophia ou le Monde en Dieu*, Paris 1994. Sulla tradizione sofiologica russa in generale cf. L.A. ZANDER, *Die Weisheit Gottes im russischen Glauben und Denken*, in *Kerygma und Dogma* 2 (1965), pp. 29-53; A.M. AMMANN, *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland*, in *Orientalia Christiana Periodica* 4 (1983), pp. 120-156; T. ŠPIDLÍK, *L'idea russa...*, (cap. ottavo), pp. 351-376.

[10] Cf. V.V. IVANOV, *Religioznoe delo Vladimira Solov'eva*, in ID., *Rodnoe i vselenskoe*, Moskva 1994, pp. 338 e 344. Solov'ëv fu non solo il primo, in Russia, a tentare di elaborare una visione più sistematica del tema sofiologico, ma addirittura a far diventare l'idea della Sofia fondamentale e centrale in tutto il suo filosofare. Egli cercò di sviluppare in chiave sofiologica la sua originale visione teandrico-escatologica del mondo che partecipa al processo della *trasfigurazione*. Al centro di questo processo sta l'azione della Sapienza di Dio in grado di risollevare la vita dal caos originario a un ordine nuovo e pacificato: in questa misteriosa teurgia la Verità-Dio-Amore (l'*Unitotalità*) avrebbe dovuto rivelarsi nel Bene come Bellezza. Occorre ricordare che il pensiero sofiologico di Solov'ëv suscitò sin dall'inizio alcune perplessità, soprattutto nei teologi ortodossi, diventando l'oggetto delle loro critiche: sia per l'uso di categorie spesso estranee al cristianesimo (di provenienza neo-platonica, gnostica, cabalistica, romantico-idealistica) sia per la sua concezione della Sofia troppo eterogenea e, perciò, non abbastanza chiarita e determinata dal punto di vista della speculazione filosofico-teologica. Nonostante ciò, non si può negare un fatto importante e cioè che la sofiologia di Solov'ëv rappresenta un tentativo di tradurre ed esprimere con l'aiuto di un originale concetto filosofico-teologico l'idea-chiave del suo pensiero: l'unitotalità. In questo senso, ha pienamente ragione Losev quando afferma: «Se vogliamo tirare le somme della dottrina sofiologica di Solov'ëv dobbiamo necessariamente dire che essa non è altro che una concreta ed intima espressione del suo insegnamento centrale sull'unitotalità, un'espressione che include il suo profondo sentimento patriottico riguardo il primato della Russia nel sistema di un progresso universale umano»: A.F. LOSEV, *Vladimir Solov'ev...*, p. 260. Per uno studio più approfondito del pensiero sofiologico di Solov'ëv rimandiamo a S.D. CIORAN, *Vladimir Soloviev and the knighthood of the Divine Sophia*, Ontario 1977; A. ASNAGHI, *L'amante della sofia. Vita e pensiero di V.S. Solov'ëv*, Roma 1980; F. VON LILIENFELD, *Sophia – die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowiew als Grundlage seiner "Sophiologie"*, in *Una Sancta* 39 (1984), pp. 113-129; A.F. LOSEV, *Vladimir Solov'ev...*, pp. 209-260; N. BOSCO, *Vladimir Solov'ev e Sergej N. Bulgakov. Due sofiologie*, in *Filosofia e teologia* 2 (1992), pp. 199-215; R. SALIZZONI, *L'idea russa di estetica. Sofia e Cosmo nell'arte e nella filosofia*, Torino 1992, pp. 37-46.

[11] Le idee sofiologiche appaiono già nelle prime due opere filosofico-teologiche di Bulgakov: *Filosofija chozjajstva* (*Filosofia dell'economia*) (1912) e *Svet nevečernij* (*La luce senza tramonto*) (1917). Ma la sua dottrina sofiologica viene esposta più tardi, soprattutto nelle opere: *Ipostas i ipostasnost'*, in *Sbornik statej, posvjaščennych P.B. Struve*, Praga 1925, pp. 353-371; *Agnec Božij* (*L'Agnello di Dio*), Paris 1933; *O Sofii, Premudrosti Božej* (*Sulla Sofia, Sapienza divina*), Paris 1935; *The Wisdom of God, A brief summary of Sophiology*, New York-London 1937. Per una conoscenza più approfondita della sofiologia di Bulgakov rimandiamo a P. CODA, *L'altro di Dio...*, in particolare il terzo e il quarto capitolo. Una buona esposizione degli studi più importanti dedicati alla sofiologia bulgakoviana si trova in P. BERARDI - N. BOSCO - G. LINGUA, *Storia e storiografia bulgakoviane*, in *Filosofia e teologia* 2(1992), pp. 236-252.

[12] Se è vero che con Solov'ëv inizia nel pensiero russo il vero sviluppo della dottrina sofiologica, è altrettanto vero che esso trova il suo culmine nell'opera di Bulgakov. Secondo Evdokimov, la sofiologia bulgakoviana deriva direttamente dalla *cristologia*: «Il dogma dell'unione delle due nature in una sola Ipostasi divina del Verbo riceve in Bulgakov tutta la sua luce nel suo argomento sofiologico: l'unione delle due nature in Cristo è l'unione delle due Sofie, celeste increata e terrestre creata. *Occorre insistere su questo fatto per sottolineare che la sofiologia di Bulgakov non è un capitolo della cosmologia, né una dottrina autonoma, ma deriva direttamente dalla cristologia e si colloca all'inizio come sua promessa e condizione ontologica*»: P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo...*, p. 179. Radicata nella cristologia, la sofiologia bulgakoviana è l'espressione della convinzione circa la *possibilità* (ontologico-metafisica) della *relazione* tra l'essere assoluto e relativo, tra il divino e la creatura, una convinzione che riconosce necessaria l'esistenza di una *realtà intermedia* tra Dio e mondo, di un «*tertium datur*» che ha reso possibile la realizzazione dell'Incarnazione del Figlio di Dio. Questo «*tertium*» è – per il teologo russo – «la Sofia, sussistente Sapienza divina, eterna e creata»; Essa è un vero «ponte ontologico», l'«obiettiva possibilità dell'incontro tra Dio e la creatura» (S.N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio...*, p. 284). Bisogna aggiungere che la dottrina della Sofia divenne motivo di aspri contrasti tra Bulgakov e la gerarchia ortodossa e che, dopo il primo intervento censorio del metropolita Antonij di Kiev (dal quale venne accusato di introdurre nella Trinità una «quarta ipostasi», la Sofia), gli costò la condanna per eresia pronunciata dal metropolita Sergej di Mosca e ribadita dal concilio di Karlovcy nel 1935. Su tutta questa vicenda informano dettagliatamente C. LIALINE, *Le débat sophiologique*, in *Irénikon* XII (1936), pp. 168-205 e B. SCHULTZE, *Der Gegenwartige Streit um die Sophia, die Göttliche Weisheit in der Orthodoxie*, in *Stimmen der Zeit* 10(1940), pp. 318-324; cf. anche P. BERNARDI - N. BOSCO - G. LINGUA, *Storia e storiografia bulgakoviane...*, pp. 242-244. Quanto ai teologi ed ai filosofi ortodossi, non mancano coloro che esprimono i loro dubbi e riserve riguardo alla sofiologia di Bulgakov. V.V. Zen'kovskij, per esempio (cf. *Istorija...*, vol. II [2], p. 215), pur riconoscendo nella dottrina della Sofia il maggiore contributo di Bulgakov alla teologia contemporanea, la considera insufficiente perché essa non spiega adeguatamente la differenza ontologica tra la creazione (nella sua realtà empirica) e il Creatore. E.N. Trubeckoj (cf. *Smysl žizni...*, cap. III, pp. 99-101) accusa la sofiologia bulgakoviana per l'inclinazione verso lo gnosticismo platonico e schellinghiano. Serie riserve avanza anche V.N. Losskij, il quale dedicò a un'analisi critica della sofiologia di Bulgakov il già citato saggio *Spor o Sofii* (Paris 1936).

Quanto alla sofiologia stessa, essa viene considerata dai «sofiologi» una «visione cristiana del mondo» [13], tipica della filosofia radicata nell'Ortodossia [14]. Si tratta – spiega Zen'kovskij – di una visione che riconosce l'esistenza di un «fondamento ideale del mondo», di un «mondo ideale», eterno e assoluto che, libero dalle contraddizioni e dalla casualità del tempo e dello spazio, «custodisce» l'unità e l'integrità del mondo empirico [15]. Il problema che la sofiologia come tale intende affrontare è – per dirla con Bulgakov – fondamentalmente uno: quello «della *relazione tra Dio e il mondo*, o, che è lo stesso, *tra Dio e l'uomo*». In altri termini, al centro della riflessione sofiologica sta «la questione dell'efficacia e del significato della *Theantropia*, non del Dio-Uomo soltanto, che è il Verbo incarnato, ma precisamente della divino-umanità, unione di Dio con la creazione intera, per e nell'uomo» [16].

Per quanto riguarda Florenskij e il suo interesse per la sofiologia, dobbiamo ricordare che egli viene riconosciuto, assieme a Solov'ëv e Bulgakov, come uno dei maggiori esponenti della tradizione sofiologica russa [17]. In questo senso, sarebbe senz'altro interessante presentare, in una chiave sistematica e sullo sfondo di tutta la tradizione sofiologica, le sue idee e intuizioni connesse con la sofiologia [18]. Ma

[13] S. BULGAKOV, *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie*, Lausanne 1983 p. 13. Dal punto di vista teologico, Bulgakov vide in essa un'interpretazione specifica del mistero cristiano e cioè – per dirla con le sue parole – «una concezione teologica, o se si vuole, dogmatica, che caratterizza una tendenza (per nulla prevalente) dell'ortodossia, come lo sono, per esempio, il tomismo o il modernismo in rapporto al cattolicesimo, il "gesuanismo" liberale o il barthismo in rapporto al protestantesimo. Il punto di vista sofiologico definisce un'interpretazione particolare dell'insieme dei dogmi e delle dottrine, da quelli che concernono la Santa Trinità e l'incarnazione fino alle questioni del cristianesimo pratico d'oggigiorno»: *ibid.*, p. 13.

[14] Secondo il parere di Zen'kovskij, la visione sofianica del mondo è strettamente legata con la dottrina dell'Ortodossia circa il mondo creato («cosmismo ortodosso»). «Sentiamo una certa vicinanza» – spiega questo teologo russo – «anche con il mondo cattolico e protestante, ma la nostra peculiarità spirituale riusciamo a comprenderla più chiaramente se essa si esprime nei termini della sofiologia. (...) Anche a noi la filosofia sofianica appare difficile e oscura, solo che noi portiamo in noi stessi le sue vive fondamenta, conosciamo, per esperienza, quelle prospettive che essa dischiude; ed è questo che ci dà il diritto e l'audacia di combattere per la concezione sofianica del mondo, per la filosofia sofianica»: V.V. ZEN'KOVSKIJ, *Preodolenie platonizma i problema sofijnosti mira*, in *Put'* 24 (1930), pp. 6-7.

[15] Secondo Zen'kovskij, il problema principale di una tale visione sta nel capire a quale sfera appartiene il fondamento sofianico del mondo: alla sfera del mondo creaturale o a quella dell'Assoluto? «Ci deve essere chiaro che *il dovere di distaccarci da ogni elemento panteistico e di arrivare a una successiva e precisa chiarificazione riguardo alla natura creaturale del fondamento sofianico del mondo* è negli interessi della *dottrina della sofianità del mondo*. (...) La creaturalità o la non-creaturalità del fondamento sofianico del mondo è il problema basilare della sofiologia. Lo stesso problema si incontra anche nell'antropologia, ove la dottrina dell'immagine di Dio presenta un nuovo tema, sconosciuto alla dottrina della sofianità del mondo»: *ibid.*, pp. 17-18. È interessante, in questo contesto, ricordare le parole del docente della MDA, il vescovo Pitirim, che nel suo studio dedicato alla teologia contemporanea in Russia riconosce l'importanza della sofiologia, ma allo stesso tempo ammette che la questione che sta al cuore della sofiologia – quella, cioè, riguardante la comprensione della «vera natura» della Sapienza divina – è una delle questioni più difficili della teologia, che oltrepassa le sue forze. «È difficile» – scrive Pitirim – «spiegare con le categorie logiche la natura della Sapienza divina. È difficile definire la sua natura ontologica; ma la prima difficoltà sta nel trovare un metodo per poter studiare queste problematiche. Per questo non occorre meravigliarsi se nessuno è riuscito ad affrontare questo problema nel modo che si presenterebbe alla nostra conoscenza come pienamente soddisfacente, come generalmente accolto e indiscutibile». Ed è anche per questo motivo che – secondo lui – la sofiologia «rappresentava un ambito ristretto del pensiero speculativo», cosicché «non aveva un numero maggiore di sostenitori ma rimaneva rinchiusa nella sfera dei soli interessi accademici»: PITIRIM NEČAEV (episc.), *Osnovnye problemy sovremennogo bogoslovskogo issledovanija v ich razvitii s konca XIX veka*, in *BT* 5(1970), pp. 221 e 223.

[16] S. BULGAKOV, *La Sagesse de Dieu...*, pp. 13-14.

[17] Cf. V.V. ZEN'KOVSKIJ, *Istorija...*, vol. II (1), pp. 191 e 197.

[18] Una presentazione generale della sofiologia florenskijana la offrono gli studi di R. SLESINSKI, *La sofiologia di Pavel Florenskij e la sua attualità oggi*, in *Unitas* 4 (1982), pp. 250-266; M. SILBERER, *Die Trinitätsidee...*, cf. il terzo cap. della terza parte (*Sophia - die ewige Wurzel der Schöpfung im dreieinigen Gott*), pp. 203-252; R. SLESINSKI, *Pavel Florenskij: A Metaphysics of Love...*, cf. cap. VII (*Sophiology: An Exigence of Human Thought and Experience*), pp. 169-213; Z. KIJAS, *La sophiologie de Paul Florensky*, in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 3 (1991), pp. 36-56. Dello studio della sofiologia di Florenskij in rapporto con la mariologia si è occupato S. OBOLENSKY, *La sophie et la mariologie de Paul Florensky*, in *Unitas* 3 (1946), pp. 63-70 e 4 (1946), pp. 31-49. Alla luce del tema della nuova creazione si è occupato della sofiologia florenskijana A. JOOS, *La nouvelle Création, Rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia: Pavel Florenskij*, in *Irénikon* 3 (1990), pp. 346-358 e 4 (1990), pp. 463-482. Una pesante critica contro la sofiologia di Florenskij è stata ultimamente avanzata da N.K. GAVRJUŠIN, *Iz istorii novgorodskoj ikonopisi*, in *BT* 27(1986), pp. 61-80. (L'autore si era sottoscritto come Antonij – il metropolita di Leningrado e Novgorod. Di questo articolo cf. E. IVANOVA, *Nasledie...*, pp. 122ss.). Gavrjušin, richiamandosi alla critica della sofiologia già espressa da G. Florovskij, V. Losskij e dall'Arciepiscopo Serafim Sobolev, considera la sofiologia florenskijana del tutto estranea all'antica tradizione russo-ortodossa, dicendo che occorre cercare le sue radici in Occidente. Secondo lui il «*pathos* principale dell'opera del sacerdote P. Florenskij era, a quanto pare, l'aspirazione di *"estendere" l'Ortodossia verso lo gnosticismo*, e, in questo senso, la sua *sofiologia* rappresentava il basilare strumento teologico per adempiere questo compito»: *ibid.*, p. 76. La risposta alla critica di Gavrjušin è apparsa siglata dalle iniziali A.B. (secondo Hagemeister si tratta di V.A. Nikitin, cf. M. HAGEMEISTER, *P.A. Florenskijs «Widerkehr»...*, p. 130), *Usta pravednika izrekajut premudrost'... Otlik na stat'ju N.K.G. "...I ellini premudrosti iščut" (zametki o sofiologii)*, in *VRCHD* 149 (1987), pp. 12-45.

per proseguire seguendo il filo conduttore della nostra ricerca, ci limitiamo ad alcune osservazioni generali che ci introdurranno alla successiva presentazione dell'idea florenskijana di partecipazione.

La *prima* osservazione riguarda la critica del nostro Autore alla sofiologia di Solov'ëv. Essa, identificando la Sofia con la sostanza della SS.ma Trinità, rivela un'idea piuttosto *impersonale* e *reificata* della sostanza divina che deriva da una concezione razionalista del dogma trinitario. «Il razionalismo di Solov'ëv» – costata Florenskij – «si rivela proprio nel fatto che per lui il principio e fondamento di tutto non è una Persona viva, un'Ipostasi, l'autocostituentesi Triunità Vivente, l'origine e il fondamento del tutto, ma una sostanza dalla quale poi emergono le Ipostasi» [19]. Egli, al contrario, cercò di sviluppare il suo pensiero sofiologico in piena sintonia con la tradizione patristica e anche iconografica, riferendosi in modo particolare all'autorità di Atanasio di Alessandria, nel cui insegnamento egli riconobbe un intrinseco legame tra la dottrina sulla Sapienza divina e l'idea dell'unisostanzialità trinitaria, del «valore incorruttibile premondano» della creatura (il suo «momento ideale») e della sua divinizzazione, assieme all'attrazione per l'ideale dell'ascetismo e della «vita nuova» nello Spirito (*pneumatoforia*) [20].

La *seconda* osservazione riguarda il fatto che la sofiologia di Florenskij testimonia il periodo della sua forte vicinanza alla tradizione e agli ideali dello slavofilismo [21]. Ciò è confermato chiaramente da alcune delle sue lettere scritte a F.D. Samarin, uno dei grandi esponenti dello slavofilismo russo. In una di esse (1.8.1912), egli scrive con grande entusiasmo: «Quanto alla Sofia sento ora di dover ricordare che noi, per volontà di Dio, siamo del tutto sofianici, siccome siamo ortodossi. (...) L'ortodossia *russa* è nella sua sostanza un dono della Sofia; dimenticare ciò, come di solito accade per molti, è grave ingratitudine nei confronti della Sofia, un'ingratitudine che viene punita dai disordini e dagli sfaceli religiosi. (...) In una parola, noi siamo un popolo di Sofia, siamo i sudditi della Sofia e dobbiamo rimanere cavallerescamente fedeli alla nostra Regina. Questo è il pegno della nostra esistenza; perché l'esistenza della "Russia" e dei "russi" senza la Sofia è una *contradictio*» [22].

[19] *Stolp* (II), p. 775 (783-784).

[20] Cf. *Stolp* (I), pp. 343 (405); 348-349 (411). Secondo un'osservazione di V.N. Nikitin (*Usta pravednika*..., pp. 20-21), la riflessione sofiologica di Florenskij appare, in alcune parti del suo svolgimento (soprattutto nella sua spiegazione del concetto della *Sofia creata*), quasi solo un commento metafisico e teologico al pensiero di sant'Atanasio d'Alessandria.

[21] Una delle testimonianze della forte attrazione di Florenskij per la tradizione slavofila è la sua lettera scritta a F.D. Samarin: «Slavofilismo, quanto ai suoi inizi, è ἀνάμνησις di un qualcosa di molto caro, di un qualcosa conosciuto ma dopo dimenticato, è come i ricordi dell'infanzia. Non ho riflettuto sulla questione circa la validità delle concezioni slavofile dal punto di vista o, meglio, dai punti di vista dell'epoca presente. (...) Ma, come un *simbolo*, anche lo slavofilismo è eterno, perché esso rappresenta un'espressione simbolica dell'autocoscienza russa. (...) Tutto il meglio che fa parte della cultura russa è sempre organicamente legato con lo slavofilismo, anche se non se ne può cavare un *more geometrico*. Ecco perché le idee slavofile, come simbolo, rappresentano sempre nella mia coscienza il centro della cristallizzazione di ogni pensiero»: *Lett. Samarin*, p. 258. Lo stretto legame tra la sofiologia e lo slavofilismo in Florenskij è confermato anche dal fatto che egli si occupò del tema sofiologico quasi esclusivamente – almeno per quanto si può costatare sulla base delle sue opere conosciute finora – nel primo periodo (quello della «teodicea») della sua formazione e attività filosofico-teologica, nel periodo appunto del suo frequente contatto con i circoli religiosi slavofili di Mosca. Il frutto di questo periodo è rappresentato dalla «lettera decima» (intitolata *La Sofia*) della *Stolp*. Nell'arco del periodo successivo (l'«antropodicea») egli affrontò il tema sofiologico solo una volta nel breve scritto (del 1919) *Nebesnye znamenija (Razmyšlenie o simvolike cvetov)* (*Segni celesti [Riflessioni sulla simbologia dei colori]*). Comunque, egli non ricorre più a un ulteriore approfondimento filosofico-teologico delle idee sofiologiche della *Stolp*; i riferimenti alla sofiologia sono pochi e piuttosto sporadici. Cf. *STBO*, p. 96; *APIV*, p. 217 (153); *TSLIR*, pp. 352-369 (3-19).

[22] *Lett. Samarin*, pp. 258-259. Occorre ricordare che il successivo periodo di vita e di attività di Florenskij (il periodo dell'«antropodicea») è stato caratterizzato dal suo progressivo allontanamento dal circolo degli slavofili moscoviti, accompagnato dalla critica delle loro posizioni neo-slavofile. Egli era convinto che gli slavofili avevano dimenticato gli ideali dei primi «padri dello slavofilismo» e ciò soprattutto perché, a causa dei rapporti di parentela presenti tra di loro, si erano tramutati in un «clan familiare», in un gruppo di parenti che iniziava a dettare le norme a tutti gli altri. Agli slavofili – scrisse Florenskij – «abituati a respirare l'aria della compromissione e affabilità di parentela, di quella soave illegalità senza cui non si possono pensare i legami tra i parenti, probabilmente non è venuto nemmeno in mente che un gruppo sociale si possa fondare in qualsiasi modo salvo la malevolenza. Proiettando i loro studi, i loro salotti e le loro sale da pranzo su tutto il mondo, vorrebbero che tutto il mondo fosse ordinato secondo i loro legami di parentela come un bel sorseggiare il tè dei parenti unanimi che s'incontrano verso sera per discutere su qualche tema interessante»: *OCH*, p. 314. I primi slavofili, al contrario, si appoggiavano non tanto sulla parentela ma sull'ideale dell'amicizia, sottolineando il suo «significato conoscitivo e quasi dogmatico». Tra i seguaci dello slavofilismo d'oggi – costata Florenskij – «si sono indeboliti i vincoli d'amicizia e talvolta si sono cambiati in ostilità; si capisce che assieme a ciò si è indebolito anche il pensiero slavofilo che, appunto, sottolinea l'importanza sostanziale dell'amicizia»: *PFDS*, p. 342.

La *terza* osservazione richiama l'attenzione sul fatto che la sofiologia di Florenskij si radica in un'esperienza personale [23]. Essa, perciò, – almeno come ci fa capire egli stesso nell'introduzione della «Decima lettera» (*La Sofia*) – dev'essere compresa in primo luogo come un tentativo di esprimere e di descrivere teologicamente ciò che uno vive e sente quando fa un'esperienza viva e profonda della fede, dell'ecclesialità, della «vita nuova» nella Bellezza Assoluta che è lo Spirito Santo. Si tratta, in fondo, di un'esperienza spirituale della SS.ma Trinità, della partecipazione all'«atto creativo» della stessa Verità Triuna legata a una «nuova visione e percezione» del mondo: una visione del «tutto-in-Dio-Amore-Trinità» che, di conseguenza, permette di vedere ogni cosa nel suo vero *significato*, nella vera *ragione* (λόγος) della sua esistenza. Il problema al quale, in questo senso, cerca di accennare padre Pavel è che, a causa della mancanza di un sistema di termini appropriati o di uno schema concettuale compiuto, ogni tentativo di tradurre in categorie filosofiche o teologiche una simile esperienza/visione spirituale corre il rischio di essere solo parziale e frammentario [24]. «È vero» – confessa egli stesso a questo proposito – «che devo servirmi della terminologia metafisica, ma questi termini hanno nel *mio* discorso un significato convenzionale, piuttosto simbolico che strettamente tecnico, hanno quasi il significato di colori che debbono descrivere l'esperienza interiore» [25].

1.2.1. L'«essere» come partecipazione alla vita di Dio-Amore-Trinità

La riflessione sofiologica di Florenskij nasce e si sviluppa attorno ad un'importante intuizione ontologica, secondo cui la «realtà

[23] Secondo R. Slesinski, l'«esperienza spirituale» cui fa appello Florenskij quando parla della sua sofiologia è simile a quella di cui parla san Paolo nelle sue epistole: sia per quanto riguarda il tema della «compenetrazione di tutto l'essere creato con il Creatore» (*1 Cor* 15, 28), sia per quanto riguarda il tema «concernente la creazione e la ricapitolazione di tutto l'universo creato in Cristo, il Logos» (*Col* 1, 17; *Rm* 11, 36). Cf. R. SLESINSKI, *La sofiologia di Pavel Florenskij*..., pp. 254-255.

[24] Cf. *Stolp* (I), pp. 319ss. (381ss.).

[25] *Ibid.*, p. 324 (386).

oggettiva» (il «vero essere») delle cose sta nella loro *ràgione* (*logos*), che può essere pensata in atto soltanto in quanto radicata nella *Ragione Assoluta* (*Logos*), in quanto si nutre della Luce della Verità. Questa intuizione, per la sua vicinanza con le idee cosmologiche e ontologiche della tradizione orientale-patristica (cf. per es. Gregorio Nazianzeno o Massimo il Confessore), in sé non sorprende. Ciò che invece suscita interesse è il tentativo del nostro Autore di definire la «ragione» (*logos*) delle cose e, di conseguenza, il rapporto tra Dio e la creatura alla luce della sua metafisica dell'unisostanzialità e quindi nell'orizzonte di un'ontologia trinitaria concepita nell'interiorità della dinamica *agapico-kenotica* della vita intra-trinitaria.

Secondo Florenskij, la «ragione» di una cosa dev'essere intesa in una duplice prospettiva: dal punto di vista della creatura e dal punto di vista di Dio. Dal punto di vista della creatura, la «ragione» di una cosa rappresenta l'*atto* attraverso il quale la creatura abdica alla propria aseità, esce da se stessa e trova in Dio la propria esauriente giustificazione. In altre parole, «la ragione di una cosa è, dal punto di vista della creatura, l'amore per Dio e la visione di Dio che ne deriva, un'idea particolare di Lui; *un'idea relativa dell'Assoluto*» [26]. Vista da parte di Dio, la «ragione» della creatura è invece «*un'idea assoluta del relativo*, l'idea di Dio della cosa particolare, l'atto per cui Dio, nell'ineffabile auto-annientamento della propria infinità e assolutezza, *si compiace* di pensare oltre che al contenuto Divino del suo pensiero Divino anche al finito e al limitato, atto che introduce nella pienezza dell'essere del seno Trinitario il gramo semi-essere (*polu-bytie*) della creatura, conferendole un essere autonomo (*samo-bytie*) ed autodeterminato, che mette in un certo senso la creatura sul Suo stesso piano». In altri termini, «dal punto di vista di Dio, la ragione della creatura è l'amore auto-umiliantesi di Dio per la creatura» [27].

L'elemento costitutivo della «ragione» delle cose (della creatura), quindi, è l'*atto* della *duplice* kenosi agapica (o dell'agape kenotica): duplice, perché vissuta sia da Dio che dalla creatura. Si tratta di un «atto indescrivibile» che introduce nella vita della Trinità Divina,

[26] *Ibid.*, p. 323 (385).

[27] *Ibid.*

un atto nel quale si uniscono e cooperano l'umiltà ineffabile dell'*amore Divino* e l'audacia incomprensibile dell'*amore creato*, un atto in cui i *due amori* s'incontrano diventando un unico *amore-idea-monade*, un «quarto elemento ipostatico» della Trinità. Per quanto riguarda la SS.ma Trinità, Essa accondiscende «a questa correlazione di Sé con la Sua stessa creatura e alla definizione di Sé che ne consegue da parte della creatura e perciò "si esaurisce" o "svuota" degli attributi assoluti. Restando onnipotente, Dio si comporta quasi come non onnipotente con l'opera delle sue mani: Egli non *costringe* la creatura ma la *convince*, non la *forza* ma la *prega*. Restando in Sé "uno" (*jedino*), le Ipostasi si fanno "altro" (*ino*) rispetto alla creatura» [28]. Ciò si manifesta nell'«azione provvidenziale» delle tre Ipostasi divine le quali – nel loro «essere-uno» ed «essere-altro» – sono presenti e agiscono, in forza di un esempio o «modello ontogenetico», sia nella vita personale della «monade» sia nella storia globale di tutto il creato.

Bisogna subito aggiungere che l'uso del termine filosofico «monade» non rappresenta – da parte del nostro Autore – nessun richiamo diretto alla monadologia di Leibniz o di Bugaev: si pensa semplicemente ad una certa «unità reale» la quale, con la sua «entrata» nel seno della Trinità, si trova in «nuove condizioni» (acquista un «nuovo stato») di esistenza, in condizioni che, di conseguenza, provocano un radicale cambiamento del suo comportamento. Se, cioè, nelle condizioni logiche e metafisiche «normali» ogni «monade» o tende a contrapporsi alle altre monadi (escludendole dalla sfera del suo Io) o viene afferrata dalle altre monadi (fondendosi in un'unità indistinta ed amorfa ove perde la propria individualità), vi sono delle «condizioni particolari» le quali, una volta raggiunte, introducono la «monade» in nuove dimensioni dell'essere e agire, del percepire (la realtà) e conoscere.

Si tratta di «condizioni spirituali» nelle quali tutte le monadi vivono ed agiscono come interiormente e organicamente connesse tra di loro, come collegate attraverso il libero eroismo del sacrificio di sé, come intimamente e integralmente uno: in una parola, come

[28] *Ibid.*, p. 324 (386).

un «essere multi-uno». Lì *tutto* è uni-sostanziale e tutto è pluri-ipostatico, esattamente al modo della Tri-unità divina. Quella del *tutto* non è un'unità semplicemente data, spontanea, di fatto, ma un'unità realizzata da un *atto eterno*, un'unità che, perché costruita nella dinamica della vita trinitaria, è un «moto immobile» e una «quiete mobile». Ecco come Florenskij la descrive:

> «L'amore eternamente "svuota" ciascuna monade ed eternamente la "glorifica", fa uscire la monade da se stessa e la riafferma in sé e per sé. L'amore eternamente toglie per eternamente dare, eternamente mortifica per eternamente vivificare. L'unità nell'amore è ciò che estrae ciascuna monade dallo stato di pura potenzialità, cioè di sonno spirituale, di vuoto e di opaca caoticità, e che perciò conferisce alla monade realtà, attualità, vita e risveglio. L'*Io* puramente soggettivo, isolato e cieco della monade, per il *Tu* di un'altra monade si svuota e per mezzo del *Tu* diventa puramente oggettivo, cioè giustificato. Così l'*Io* della prima monade, che è percepito dalla terza monade perché giustifica se stesso attraverso la seconda, si ritrova giustificato nel *Lui* della terza, cioè compie il processo dell'autogiustificazione e diventa "*per sé*", ottenendo al tempo stesso il proprio "*a sé*", perché l'Io giustificato è l'oggettivo appercepito "*per l'altro*" di questo "*a sé*". La monade si trasforma dalla nuda autoidentità dell'"Io (!)", in un atto pieno di contenuto che lega sinteticamente Io e Io (Io = Io), cioè in organo di un unico Essere (*Suščestvo*)» [29].

La tesi conclusiva formulata da Florenskij è la vera *magna charta* della sua *ontologia dell'amore*: «tutto esiste veramente solo in quanto partecipa del Dio-Amore, della Sorgente dell'essere e della verità. Se la creatura si stacca dalla propria radice, l'attende fatalmente la morte» [30].

L'amore di Dio – che scorre nelle «vene» di quell'«unico Essere» del quale le monadi, nel loro «vivere-(per)-l'altro», diventano «organo» – è quell'*atto creatore* che unico può dare la «vera vita»,

[29] *Ibid.*, p. 325 (387).
[30] *Ibid.*, p. 326 (388).

la «vera unità», il «vero essere», un atto che, allo stesso tempo, riempie con un nuovo contenuto e significato, non solo spirituale ma anche metafisico, tali termini. L'«unità», dunque, ridefinita nell'orizzonte di una tale ontologia dell'amore, non è un fatto ma un *atto* e quindi un «prodotto mistico» della vita, vissuta – si capisce – nel modo della «quarta ipostasi» della Trinità. L'«essere», poi, è il prodotto di una tale «unità». Perché «il vero essere» – spiega Florenskij – «è relazione sostanziale con l'altro e moto di allontanamento da sé, che dà unità e deriva dall'unità dell'essere». In altri termini, «ogni monade esiste solo in quanto lascia entrare in sé il Divino amore, "in lui [Dio] infatti *viviamo, ci muoviamo ed esistiamo*" (*At* 17, 28)»[31].

È sullo sfondo di questa riflessione ontologica che egli innesta la sua idea della *Sofia*, che vorrebbe rendere possibile un ulteriore e più dettagliato approfondimento – nella dinamica (*agapico-kenotica*) dell'ontologia dell'amore e nell'orizzonte della metafisica dell'unisostanzialità – della sua «idea di partecipazione», un approfondimento che permette di articolare in chiave trinitaria la sua antropologia ed etica.

Intanto, dobbiamo subito dire che al centro della sofiologia di Florenskij sta la costatazione secondo la quale quell'unico «Grande Essere», da cui il creato riceve il suo «vero essere», è appunto la *Sapienza divina* realizzata, *Chochmà*, *Sofia*[32]:

> «La Sofia è la Grande Radice della creatura totale (cf. *Rm* 8, 22: πᾶσα ἡ κτίσις, cioè il creato *tutto integrale* e non semplicemente il *tutto*), grazie alla quale il creato penetra nella vita intra-trinitaria ed attraverso la quale ottiene la Vita Eterna dall'Unica Fonte della Vita. La Sofia è l'essenza originaria del creato, l'Amore creatore di Dio "che è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo" (*Rm* 5, 5). Proprio per questo l'Amore Divino è il vero Io, il "cuore" della creatura divinizzata, così come l'Amore intra-trinitario è l'Essenza del Divino»[33].

[31] *Ibid.*
[32] Cf. *ibid.*
[33] *Ibid.*

1.2.2. La Sofia come «confine» tra i «due mondi»

Ciò che – a nostro parere – rappresenta il filo conduttore della riflessione sofiologica (un «filo» che collega nell'insieme di un unico quadro le concezioni apparentemente diverse della Sofia, spiegandone allo stesso tempo il contenuto più profondo) è l'intima congiunzione dell'idea della *Sofia* con la «dottrina delle idee», la «preesistenza» del creato, l'unisostanzialità e il dogma trinitario. Ma per poter cogliere il profondo significato di una tale congiunzione e, di conseguenza, per poter comprendere il ruolo che l'idea della Sofia assume all'interno della metafisica dell'unisostanzialità di Florenskij, è necessario dire una parola sulla sua *natura metafisica*. Per fare ciò attingiamo a uno scritto (del 7/11.10.1919), breve ma senz'altro importante per quanto riguarda lo studio della sofiologia florenskijana: *Nebesnye znamenija* (*Segni celesti*), ove il nostro Autore, per spiegare la *natura metafisica* della Sofia, ricorre all'esame di un noto fenomeno fisico legato all'attività del sole: la rifrazione dei colori.

Se si osserva il sole quando è prossimo all'orizzonte si può notare la seguente distribuzione dei colori: davanti al sole – *viola*, *lilla* e soprattutto *azzurro*; lateralmente al sole – *rosa* o *rosso*, *arancio*; sopra la testa – un trasparente *verde smeraldo*. Il fatto è – ricorda Florenskij – che tutto quello che si vede (i vari colori) è solo luce, l'unica luce di un unico sole. Perché la luce è *indivisibile* e *continua*, essa, in verità, non s'interrompe mai. Di conseguenza, in uno spazio saturo di luce non si può separare una zona che non comunica con ogni altra zona; non si può isolare una parte di spazio luminoso, non si può tagliare «una parte» di luce. Anche quando dei corpi opachi intercettano, nello spazio, la luce, questo isolamento della luce avviene sempre e soltanto *da un solo lato*.

Vi sono, però, «ambienti ottici» che si saturano di luce e ci trasmettono la luce, i quali *non sono continui* ma granulari. Sono come una specie di «sottilissimo pulviscolo» che contiene a sua volta altro pulviscolo, inaccessibile per la sua sottigliezza a qualsiasi microscopio, ma ciononostante composto di singoli corpuscoli di materia.

Ma allora, che cosa sono quei colori di cui si adorna la volta celeste? Non sono nient'altro che *il modo di correlarsi* tra la continuità della luce e la discontinuità della materia, nel senso che la valenza

cromatica della luce solare è quella modificazione arrecata alla luce solare dal pulviscolo della terra, da una parte, da pulviscolo del cielo, dall'altra. I colori *viola* e *azzurro* – per esempio – sono la tenebra del vuoto attenuata dal barlume di finissimo pulviscolo atmosferico. Se, quindi, si pensa di vedere il colore *viola* o l'*azzurra* volta celeste, quello che di fatto si vede è l'assoluta tenebra del vuoto (che non è illuminato e non lascia trasparire alcuna luce) vista comunque non così come è, bensì attraverso il finissimo pulviscolo illuminato dal sole. Per i colori *rosso* e *rosa* si tratta dello stesso pulviscolo, visto non controluce ma lateralmente alla luce. In questo caso, il pulviscolo sottrae alla luce una parte di essa, fa ombra agli occhi, aggiunge alla luce tenebra. Il colore *verde*, invece, visto in direzione perpendicolare, è l'equilibrio di luce e tenebra. Si tratta di un'illuminazione *laterale* delle particelle di pulviscolo, come se un solo emisfero di ogni granello di pulviscolo fosse illuminato, in modo tale che ciascuno di essi può essere definito tanto buio su fondo luminoso quanto luminoso su fondo scuro. Il colore *verde* non è né luce né tenebra.

Dunque – costata Florenskij – esiste soltanto l'energia della luce che illumina e la passività della materia che è illuminata; «e infine c'è quello di cui si può dire solo grammaticalmente che *esiste*, perché è il *nulla*, lo spazio vuoto, cioè una luce la cui intensità s'immagini pari a zero – mera *possibilità* di splendere della luce, la quale, tuttavia, non c'è. Questi due principi e il terzo – il *nulla* – determinano tutta la varietà di colori del cielo»[34].

Quello che a questo punto interessa padre Pavel è il *significato metafisico* di una tale «simbologia dei colori». Tale interesse parte dalla convinzione che i rapporti descritti tra i principi del mondo fisico hanno piena corrispondenza nei rapporti tra i principi dell'essere metafisico, ossia che il risultato della correlazione dei principi dell'essere sensoriale ha un valore simbolico per il «mondo extrasensoriale», per quell'«altro mondo» che si apre all'uomo attraverso l'*esperienza spirituale*, l'esperienza di Dio[35].

[34] *NZ*, p. 415 (69).

[35] Queste parole rivelano la già sottolineata sensibilità intellettuale del nostro Autore per la *simbologia* come metodo di conoscenza. «Qui» – spiega Florenskij – «una volta per sempre, e con la massima insistenza, bisogna dichiarare che il significato metafisico di una simbologia, di questa, come di ogni altra autentica simbologia, non si costruisce *sopra* le immagini sensoriali, ma è *in esse* incluso, determinandole attraverso di sé e sono tali aspetti logici non in quanto semplicemente fisici, ma proprio come aspetti metafisici, portando questi ultimi in sé ed essendo chiariti da questi. In questo caso, dunque, la continuità del passaggio dal sensoriale all'extrasensoriale è tanto graduale, che dicendo queste parole: *luce, tenebra, colore, materia*, – tu stesso non sai in quale misura, in questo momento, hai a che fare con la fisica, e in quale misura con la metafisica, perché tutte queste parole sono quelle *parole originarie* delle quali, come da radici comuni, si sviluppano e crescono, restando continuamente parallele, continuamente in vivo rapporto tra loro, tanto la fisica quanto la metafisica, o, più correttamente, tanto la metafisica quanto la fisica»: *NZ*, pp. 415-416 (69).

«Dio è luce» (*1 Gv* 1, 5), un'unica, incessante, indivisibile e pura luce, in cui «non ci sono né oscurità né singole particelle». Essa non contiene nessuna tenebra, perché in essa tutto è splendente. In rapporto ai colori si può definire come *bianca*, ma qui *bianco* non è una definizione in positivo bensì si riferisce solo all'assenza di impurità e alla perfezione della sua integrità. Questa luce/Dio non conosce nessuna parzialità, non si affievolisce mai, né è limitata in alcun modo. Soltanto l'affievolirsi, il diminuirsi dell'*energia pura della luce*, a causa di una *passività* a lei estranea, potrebbero far diventare la luce non più «pura e semplice», ma parziale, tendente verso l'una o l'altra gamma cromatica.

È chiaro che un tale «ambiente passivo» esiste: si tratta di tutto quello che non è la luce. In questo «ambiente», nel suo più fine e delicato manifestarsi si trova una *creatura*, non una rozza creatura terrestre, che turbi brutalmente la spiritualità della luce, ma la «più fine ed elevata delle creature», la creatura, per così dire, originaria, che *serve come ambiente* che aggiunge, alla luce, valenza cromatica. «Questo pulviscolo metafisico» – spiega Florenskij – «si chiama Sofia». «Essa non è la luce stessa della Divinità, non è la Divinità in persona, ma non è neppure ciò che noi abitualmente definiamo creatura, non è la rozza inerzia della materia, non è la sua rozza impermeabilità alla luce. Sofia sta per l'appunto sul confine ideale tra l'energia divina e la passività del creato; essa è tanto Dio quanto non Dio, è tanto creatura quanto non creatura. Di lei non si può dire né "sì" né "no"; non nel senso di un rafforzamento per antinomia dell'uno o dell'altro, ma nel senso della sua estrema capacità transitiva tra l'uno e l'altro mondo»[36].

[36] *Ibid.*, pp. 416-417 (70).

Quindi, se la luce è *attività di Dio*, la Sofia è il *primo coagularsi* di questa attività, la sua prima e più fine opera. Solo che, tra l'una e l'altra, vi è una tale affinità che tra di loro non si può tracciare neanche il più sottile confine. Infatti, se non ci fosse la *correlazione* fra luce (attività di Dio) e Sofia (creatura o materia originaria), ogni distinzione sarebbe impossibile. Soltanto dalla *correlazione* dei due principi, difatti, si può stabilire che Sofia non è luce, ma il suo complemento passivo e che la luce non è Sofia, ma la illumina. Questa correlazione determina la valenza cromatica. «Contemplata come *opera* della creazione divina, come primo coagulo dell'essere, relativamente indipendente da Dio, come tenebra di un nulla, che avanza incontro alla luce, cioè contemplata a *partire da Dio* in direzione del nulla, Sofia è vista come *azzurra* o *viola*. Al contrario, contemplata come risultato della creazione *divina*, inscindibile dalla luce divina, come l'onda dell'energia divina che avanza, come forza di Dio che si avvia a superare l'oscurità, cioè contemplata a *partire dal mondo* in direzione di Dio, Sofia è vista come *rosa* o *rossa*. Viene vista rosa o rossa come immagine di Dio per la creatura, come manifestazione di Dio sulla terra, come quell'"ombra rosata" che Vl. Solov'ëv adorò. Al contrario, viene vista azzurra o viola come anima universale, come essenza spirituale del mondo, come velo azzurro steso sulla natura»[37].

Ma c'è poi – spiega Florenskij – una *terza direzione metafisica*: né verso la luce né in direzione contraria alla luce. «Questo è la Sofia *al di fuori* della sua definizione o autodefinizione nei confronti di Dio. Si tratta di quell'aspetto spirituale dell'essere, che si può chiamare *paradisiaco*, in cui non c'è ancora la conoscenza del bene e del male. Non c'è ancora una diretta aspirazione né ad avvicinarsi a Dio né ad allontanarsi da Lui, perché non ci sono ancora questi stessi orientamenti, né l'uno né l'altro, ma c'è solo movimento *attorno* a Dio, movimento libero, giocoso al cospetto di Dio, come il serpentello verde-dorato di Hoffman, come il Leviatan, "avendolo creato il Signore per ingiuriarlo (cioè prendersi gioco di lui)", come un mare che si agita al sole»[38].

[37] *Ibid.*, p. 417 (70-71).

[38] In questa descrizione della «terza direzione metafisica» si avverte un sottile accenno di Florenskij a quella che fu la natura della sua «esperienza mistica» vissuta nel tempo dell'infanzia. Difatti, come emerge dalle sue memorie, si trattò di un certo stato *paradisiaco* dell'essere, di un'esperienza di Dio «fuori di Dio», di un giocoso movimento attorno a Dio ma senza mai incontrarsi personalmente con Lui. Il colore, poi, che caratterizzò tutta la sua «infanzia mistica» fu appunto il colore *verde-smeraldo*, il colore dell'«eterno» e «misterioso» mare. Cf. la prima parte del presente studio.

«Ma qualunque sia la varietà dei colori, » – conclude il nostro Autore – «tutti loro parlano della *correlazione* della stessa e unica Sofia con la stessa e unica Luce Celeste»[39].

1.2.3. La Sofia come «confine» tra il creato e la Trinità

La questione-chiave della riflessione sofiologica di Florenskij è, senz'altro, quella riguardante il *rapporto* tra la Sofia e Dio. Anche se si deve subito dire che essa non viene affrontata con l'intenzione di sistematicità e la penetrazione speculativa, che – per esempio – possiamo osservare nell'opera bulgakoviana.

Quanto alla Sofia e Dio, padre Pavel non si preoccupa di identificare o meno la Sofia con la natura divina; ciò che lo interessa è piuttosto ripensare in chiave trinitaria lo statuto metafisico e il ruolo della Sofia come «*confine*» tra i «due mondi» e, quindi, di esprimere nell'orizzonte del dogma trinitario l'idea di una profonda affinità, da un lato, e di un'abissale diversità, dall'altro, tra la Sofia divina e Dio-Amore-Trinità. «La Sofia» – spiega a questo proposito Florenskij – «partecipa alla vita della Divinità Triipostatica, penetra nel seno Trinitario e si comunica all'Amore Divino. Ma essendo la Persona *quarta*, creata e quindi non unisostanziale, essa non *forma* l'Unità Divina, non "è" l'Amore ma soltanto *entra* nella comunione dell'Amore, le è *permesso entrare* in questa comunione per l'umiltà ineffabile, inattingibile, impensabile di Dio»[40].

La vera natura e il ruolo della Sofia emergono in relazione all'«azione salvifica» di Dio-Amore-Trinità, cioè, – per dirla con un termine oramai classico per la teologia – in relazione alla «Trinità

[39] *NZ*, p. 418 (71).

[40] *Stolp* (I), p. 349 (411). Quanto alla comprensione della Sofia come «quarta ipostasi», Florenskij precisa che «la Sofia, in ogni caso, non è Ipostasi nel senso stretto del termine e che non è identica al Verbo»: *ibid.*, p. 383 (446).

economica», che si esprime attraverso l'«azione provvidenziale» delle tre Ipostasi, rivolta all'intero creato. Anzi, in un certo senso si potrebbe dire che per Florenskij la Sofia non ha altro ruolo se non quello legato alla triplice azione della «Trinità economica» nella quale si rivela e agisce Dio come Amore trinitario. Ed è infatti la diversità di questa triplice azione, alla quale essa partecipa, a determinare, in un certo senso, l'idea stessa della Sofia. «Essendo *quarta* Persona, essa» – spiega Florenskij – «per beneplacito divino (e mai comunque per natura sua!) immette una diversità nel rapporto fra sé e la provvidenziale azione delle Ipostasi Trinitarie e, rimanendo sempre la stessa per la Divinità Triuna, è in se stessa diversa in rapporto alle Ipostasi; l'idea di lei acquista sfumature diverse a seconda dell'Ipostasi che noi contempliamo» [41]. In altre parole, «permeata dell'Amore Trinitario, la Sofia *religiosamente* (non razionalmente) quasi si fonde con il Verbo, lo Spirito e il Padre, come Sapienza, Regno e Paternità Divine, ma *razionalmente* è completamente diversa da ciascuna di queste Ipostasi» [42].

In questo senso – precisa Florenskij –, dal punto di vista dell'*Ipostasi del Padre*, la Sofia «è la *sostanza* ideale, il fondamento del creato, la potenza o la forza del suo essere». Dal punto di vista dell'*Ipostasi del Verbo* «la Sofia è la *ragione* del creato, il suo senso, la sua verità e giustizia». E, finalmente, dal punto di vista dell'*Ipostasi dello Spirito* «la Sofia è la *spiritualità* del creato, la sua santità, la sua purezza e immacolatezza, cioè la sua bellezza» [43].

La conclusione, alla quale invita un tale ragionamento, sembra chiara: la SS.ma Trinità, attraverso l'«azione provvidenziale» delle tre Ipostasi divine, si rivela (è presente) – grazie, appunto, alla *mediazione* divino-creaturale della Sofia – come «idea triuna» di ogni essere creato, ossia come «elemento costitutivo» dell'uomo nel senso di essere il *fondamento*, la *ragione* e la *santità* della sua esistenza, del suo vivere e agire [44].

[41] *Ibid.*, p. 349 (411).
[42] *Ibid.*, p. 331 (393).
[43] *Ibid.*, p. 349 (411).
[44] Cf. *ibid.*, 349 (411-412).

1.2.4. La Sofia e il divino nel creato

Essendo legata intimamente all'economia della Trinità, la Sofia appare in molteplici aspetti a seconda dell'«azione provvidenziale» delle tre Ipostasi divine, il che – sottolinea Florenskij – potrebbe dar l'impressione di un'idea frammentaria della Sofia. Vero è che solo una «ragione pura» – cioè non «corrotta» dalla legge d'identità – è capace di riconoscere nella Sofia l'espressione di un'*unica* «azione divina» presente nel creato. La Sofia, in questo senso, appare essere prima di tutto:

> «il germe e il centro della creatura redenta, il *Corpo del Signore Gesù Cristo*, cioè la natura creata assunta dal Verbo Divino. Solo com-partecipando a Lui, cioè includendoci e quasi incastonandoci nel Corpo del Signore noi riceviamo dallo Spirito Santo la libertà e una misteriosa purificazione. In questo senso, la Sofia è in Cristo l'Essere pre-esistente e immacolato del creato, la *Chiesa nel suo aspetto celeste*. Ma siccome dallo Spirito Santo proviene la purificazione anche dell'aspetto terrestre del creato, del suo contenuto empirico (del suo "abito"), la Sofia è anche la *Chiesa nel suo aspetto terrestre*, cioè l'insieme di tutte le *persone* che hanno già intrapreso il cammino ascetico della restaurazione e con il loro aspetto empirico sono entrate nel Corpo di Cristo. Siccome la purificazione è opera dello Spirito Santo che si rivela alla creatura, la Sofia è lo Spirito, perché è Lui che divinizza la creatura. Ma lo Spirito Santo si rivela alla creatura come *verginità*, come castità interiore (*celomudrie*) ed immacolatezza umile (che sono i principali doni accordati al cristiano dallo Spirito). In questo senso la Sofia è *Verginità*, come forza superna che dà l'integrità; ora la portatrice della Verginità, la *Vergine* nel significato proprio ed esclusivo del termine, è Maria, la Vergine graziosa, ripiena di grazia (κεχαριτωμένη, *Lc* 1, 28) per opera dello Spirito Santo, ripiena dei doni di Lui e come tale è la vera Chiesa di Dio, il vero Corpo di Cristo, perché da lei provenne il corpo di Cristo» [45].

[45] *Ibid.*, p. 350 (412-413).

Per sottolineare l'unità dell'«azione divina» nel creato e, di conseguenza, la profonda unità – che ha la base nella comune provenienza da Dio – tra le varie realtà del «mondo terrestre», Florenskij aggiunge:

> «Se la Sofia è tutta la Creatura, l'Umanità, che è l'anima e la coscienza della creatura, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è tutta Umanità, la Chiesa, che è l'anima e la coscienza dell'Umanità, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è la Chiesa, la Chiesa dei Santi, che è l'anima e la coscienza della Chiesa, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è la Chiesa dei Santi, Interceditrice e Mediatrice del creato davanti al Verbo di Dio che giudica la creatura e la taglia in due, la Madre di Dio ("Purificazione del mondo") è anche essa la Sofia per eccellenza. Il segno autentico di Maria piena di grazia è la sua Verginità, la Bellezza della sua anima; e tutto questo è la Sofia» [46].

1.2.5. La presenza della Sapienza-Sofia nel creato

Da tutto ciò che abbiamo finora detto traspare in modo particolare l'idea della «duplice natura» della Sofia, del suo carattere «divino-creaturale», un'idea con la quale Florenskij invita a riflettere sul rapporto tra Dio e il creato, tra Dio e l'uomo nell'orizzonte di un'«ontologia sofiologica»: la Sofia, infatti, partecipa alla vita intratrinitaria, e, allo stesso tempo, rappresenta l'elemento costitutivo (*logos*) dell'essere creaturale.

Il Nostro ha cercato di esprimere l'idea della «duplice natura» della Sofia in vari modi, avendo davanti a sé – ripetiamo – soprattutto un obiettivo: la comprensione dello statuto ontologico del creato e, di conseguenza, dell'essere dell'uomo, e questo in relazione a Dio-Trinità da cui proviene tutto ciò che esiste.

Egli, per esempio, – richiamandosi ad un'idea espressa con particolare decisione nella filosofia medioevale: «Dio pensa *mediante le cose*» – afferma che, quanto al creato, la Sofia è la sua «ragione costitutiva»; quanto a Dio, è il «contenuto costituito» della Ragione divina, il Suo «contenuto psichico», «eternamente creato dal Padre attraverso il Figlio e compiuto nello Spirito Santo» [47]. Da questa affermazione Florenskij giunge a concludere che *esistere* significa «essere *pensato*, *ricordato* o, in ultima analisi, *conosciuto* da Dio» [48], ma – aggiungiamo – attraverso la Sofia. Essa «è la *Memoria di Dio* nel cui sacro seno è tutto ciò che esiste e al di fuori della quale c'è morte e pazzia» [49].

E ancora: la Sofia viene descritta come «Sposa eterna del Verbo di Dio» che, come tale, sta alla radice di ogni creatura. Essa, fuori del Verbo e indipendentemente da Lui, «non ha esistenza e si disperde nella molteplicità delle *idee* delle creature; invece in Lui riceve la forza creatrice. Essa è una in Dio e molteplice nel creato» [50].

A una tale concezione della Sofia se ne aggiunge un'altra: quella della Sofia-Sapienza «*pre*-esistente» al mondo. Secondo Florenskij, si tratta di un'idea che è riccamente disseminata nella Scrittura e nelle opere dei Padri [51]. Occorre, però, cogliere il giusto significato della parola «*pre*-esistenza». Si tratta di una certa «prefigurazione» di ogni cosa in Dio-Trinità nel senso che vi è, in Lui, la «pienezza della loro realtà». In relazione a questo concetto di *pre*-esistenza, il Nostro chiama la Sofia «l'Angelo Custode del creato, e la personalità Ideale del mondo» [52]. Dobbiamo solo ricordare – ma su questo argomento ritorneremo – che egli mette il concetto della

[46] *Ibid.*, pp. 350-351 (413).

[47] *Ibid.*, p. 326 (388).

[48] «Possiede la realtà» – spiega Florenskij – «chi "è conosciuto" da Dio, mentre chi non è da Lui "conosciuto" non esiste nemmeno nel mondo spirituale, nel mondo della vera realtà e il suo essere è ombra; egli è *vuoto* e alla luce della Luce Triradiosa è evidente che *non è* affatto, che semplicemente *sembrò* esistere. Per essere, bisogna γιγνώσκεσθαι ὑπὸ Θεοῦ (cf. *Gv* 10, 14; *Mt* 7, 23, ecc.)»: *ibid.*, p. 327 (388-389).

[49] *Ibid.*, p. 390 (454).

[50] *Ibid.*, p. 329 (391).

[51] Gregorio Nazianzeno, per esempio, scrive: prima della creazione del mondo, la Sapienza originaria dell'universo contemplava, oltre alla sostanza della Santissima Trinità, «come *figure ideali*, gli archetipi costitutivi del mondo che in seguito sarebbe stato creato da Dio, perché allora il mondo sarebbe divenuto reale. Ciò che sarà, che fu e che è adesso, tutto è davanti agli occhi di Dio. Per me il tempo pone la divisione tra il prima e il poi, mentre per Dio tutto si fonde in uno e tutto si regge sui pensieri della somma Divinità»: *ibid.*, p. 328 (390).

[52] Cf. *ibid.*, pp. 326 (388), 332 (394).

«Sofia *pre*-esistente» alla base della sua concezione dell'uomo, del Regno di Dio, della Chiesa.

Comunque sia, sullo sfondo di queste concezioni della Sofia, emerge l'idea della presenza della Sofia nel creato, ossia l'idea della partecipazione del creato – attraverso la «Sofia creata» – alla vera Sapienza, al *Logos*. Florenskij ha cercato di approfondire quest'idea riferendosi, in modo particolare, agli scritti di Atanasio d'Alessandria (*Contra Arianos* e *Epist. ad Serapionem*) il quale, sensibile al tema della Sapienza, sviluppa il concetto della «Sapienza creata», che – come un'immagine di Dio – esiste impressa in tutte le cose [53]. Secondo il vescovo alessandrino, «il sigillo della Sapienza è stato impresso nelle cose perché il mondo riconosca nella sapienza del suo Creatore il Verbo e attraverso il Verbo il Padre» [54]. Commentando le parole di sant'Atanasio, il Nostro definisce la «Sofia creata» «immagine e ombra della Sapienza» divina, dicendo che Essa, benché creata (realizzata e impressa nel mondo, nel tempo), è sempre il «complesso *pre*-mondano dei disegni divini su quanto esiste» [55].

Alla luce del concetto della «Sofia creata», Florenskij sembra evidenziare soprattutto due temi: il *primo* è quello della *reale* presenza della Sofia nel creato; il *secondo*, quello della Sofia come radice di *tutto* il creato e, dunque, come *principio della sua unità*. Quanto al primo tema, egli è convinto che la «Sapienza creata, di cui scrive *Atanasio il Grande*, non si limita di certo a essere un processo

[53] «Benché la Sapienza unigenita e originale di Dio tutto crei ed edifichi (...) perché il creato non solo esistesse ma esistesse degnamente, Dio si compiacque che la sua Sapienza discendesse alle creature; così che *su tutte le creature in genere e su ciascuna in particolare fosse posto un certo sigillo e una somiglianza all'immagine di lei* e ciò che era stato portato all'essere si rivelasse cosa sapiente e degna di Dio. (...) Siccome, poi, *in noi e in tutte le cose esiste questo sigillo della Sapienza creata*, la verace e creatrice Sapienza, assumendosi ciò che si *addice al proprio sigillo,* dice di se stessa: "Jahvè mi creò nelle sue opere". Lo stesso Signore chiama in certo senso suo ciò che si direbbe *la Sapienza esistente in noi*, e benché Egli in quanto Creatore non sia creato, tuttavia a causa *della sua immagine creata nelle cose*, Egli lo dice come di Se stesso. (...) Perché nel mondo non c'è la Sapienza creatrice ma la sapienza creata nelle cose, grazie alla quale "I cieli narrano la gloria di Dio e l'opera delle sue mani dichiara il firmamento" (*Sal* 18, 2)»: *Contra Arianos* 2, 78-79 (la sottolineatura è di Florenskij, cf. *Stolp* [I], p. 344 [406]).

[54] *Contra Arianos* 2, 78 (cit. da *Stolp* [I], p. 347 [407]).

[55] *Stolp* (I), p. 348 (410).

psicologico o gnoseologico della vita interiore del creato ma è soprattutto la natura *metafisica* dell'essere creato». Insomma, la Sapienza nel creato è – secondo lui – «sostanza, ha carattere sostanziale, concreto, reale» [56]. Ogni cosa porta in sé, come sigillo, l'impronta della Sapienza originaria, creatrice ed edificatrice, e grazie a ciò ogni cosa è portatrice – in certo senso – del «proprio cielo»: del «momento ideale» del suo essere creato.

Quanto al secondo tema, Florenskij ricorda che l'idea dell'unica «sostanza» del creato si trova presente già nel pensiero dei Padri (per esempio Gregorio Nisseno) e che essa è stata approfondita, per quanto riguarda l'ambito del pensiero russo, dal vescovo A. Chrapovickij (cf. *Nravstvennaja ideja dogmata Presvjatoj Troici* [*L'idea morale del dogma della SS.ma Trinità*], Kazan' 1898), da V.A. Troickij (cf. *Triedinstvo Božestva i edinstvo čelovečestva* [*La triunità di Dio e l'unità dell'umanità*], Moskva 1912), da S.N. Bulgakov (cf. *Filosofija chozjajstva* [*Filosofia dell'economia*], Moskva 1912) e da V.S. Solov'ëv (cf. la sua dottrina sulla Chiesa) [57]. Egli stesso riconosce nell'idea dell'*unità del creato* – legata, appunto, a quella della *realtà originaria della creatura* («Sofia creata») – uno dei presupposti necessari del suo pensiero che, come tale, viene fondato sul dogma della provvidenza dell'Unico Dio e su quello della creazione del mondo da parte di un Dio Buono che ha donato al mondo un essere proprio e autonomo: in definitiva, sul dogma «dell'amore di Dio per la creatura, che si basa sull'idea di Dio-Amore, cioè sulla Triadicità di Dio» [58]. È, infatti, grazie alla Triadicità di Dio – grazie a questa «realtà originaria» presente in tutto il creato come Sofia – che l'unità del creato è possibile e che essa appare non come un'unità caotica dell'indifferenza, ma come l'«unione organica dell'ordine» [59].

[56] *Ibid.*, p. 346 (408).

[57] *Stolp* (II), pp. 753-754 (765-766).

[58] *Stolp* (I), p. 278 (337).

[59] Cf. *ibid.*, pp. 278-279 (338). In questo senso si capisce l'affermazione di Florenskij secondo cui il «senso della natura» nasceva e nasce solo «nei seguaci dell'omoousia». Solo loro possiedono il vero «senso della realtà del creato»: cf. *ibid.*, p. 288 (347).

1.2.6. La Sofia e l'uomo

Tutto ciò che è stato detto sulla presenza della Sapienza-Sofia nel creato riecheggia, in modo particolare, nella riflessione antropologica di Florenskij.

Quanto all'uomo, la Sofia è la sua «personalità ideale», il suo «Angelo-Custode», è il «riverbero dell'eterna dignità della persona», è la «scintilla divina» che l'uomo porta nel profondo del suo cuore [60]. Con queste caratteristiche della Sofia egli cerca di mettere in rilievo l'idea della «*pre*-esistenza» della persona, secondo cui ogni persona ha una sua «pienezza» *trans*-empirica. Ogni persona, cioè, è stata dall'eternità «pensata» da Dio, come ne parla un altro alessandrino, Clemente: «Noi esistevamo già prima della creazione del mondo, perché la nostra creazione fu decisa da Dio molto prima che noi fossimo creati e quindi noi esistevamo già prima nel pensiero di Dio, noi che in seguito diventammo creature razionali del Verbo di Dio. Per Lui siamo d'origine molto antica, perché "in principio era il Verbo"» [61].

Florenskij cerca la conferma di quest'idea nella Scrittura, sottolineando che in essa si trovano le varie denominazioni di quel «riverbero divino» dell'uomo. Esso – per esempio – viene chiamato da Paolo: l'«abitazione nei cieli», «la casa eterna non costruita da mano d'uomo» (*2 Cor* 5, 2), «l'abitazione celeste» (*2 Cor* 5, 2). Quest'abitazione è già *ora* «nei cieli» (*2 Cor* 5, 1), ma ciò che importa di più è che l'abitazione dell'uomo provenga «dai cieli» (*2 Cor* 5, 1): è cioè importante che la sua «natura» sia di «paradiso» [62]. «Anche l'apostolo Pietro ricorda il "tugurio" (σκήνωμα) terrestre, cioè il carattere empirico e corruttibile (*2 Pt* 1, 13-14), e gli contrappone il "carattere ideale" che chiama "eredità incorruttibile, incontaminata e immarcescibile, riservata nei cieli per voi" (*1 Pt* 1, 4)» [63].

Florenskij richiama l'attenzione sull'*aspetto comunitario* di una tale «realtà ideale», sul fatto cioè che vi siano un'unità ed armonia originarie che caratterizzano i rapporti tra le persone nello stato di «*pre*-esistenza»: «L'insieme di questi "molti abitacoli", di queste immagini ideali dell'esistente, compone la vera "casa di Dio" (*Eb* 3, 6) nella quale l'uomo è "amministratore" (*1 Cor* 4, 1-2; *1 Tm* 1, 7), spesso disonesto, che trasforma la casa di Dio in una "casa di traffico" (*Gv* 2, 16). "Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore" (*Gv* 14, 2), dice Gesù Cristo; le singole dimore sono come celle d'alveare che costituiscono la casa di Dio, il santo tempio di Dio o, con un'immagine allargata, la grande città, la Gerusalemme Celeste, la Gerusalemme superna e santa (*Ap* 21, 2; *Eb* 12, 22, ecc.). Lo Spirito Santo abita in questa città, la illumina (*Ap* 22, 5) e perciò detengono le chiavi della città i portatori dello Spirito che conoscono i segreti di Dio (*Mt* 16, 17-19; 18, 18; *Ap* 3, 7-9, ecc.)» [64].

Sulla base di queste parole, si capisce perché Florenskij – riflettendo alla luce dell'ὁμοουσία trinitaria – fonda la sua concezione della persona sull'idea di «identità numerica» [65]. L'«identità numeri-

[60] Cf. *ibid.*, pp. 329 (391), 332 (394).

[61] *Esortazione agli Elleni* 1 (cit. da *Stolp* [I], p. 329 [390-391]). Florenskij trova la conferma anche in Atanasio che, appellandosi a san Paolo (*Ef* 1, 3-4), scrive: «(...) *Egli ci ha prescelti in Lui, prima della fondazione del mondo*, a essere santi e senza macchia al cospetto suo, avendoci nel suo amore *predestinati a essere figli adottivi* per Gesù Cristo. E così, come ci avrebbe scelti prima se non avessimo avuto l'essere, se non fossimo *pre*figurati in Lui, come Egli stesso ha detto?»: *Contra Arianos* 2 (la sottolineatura è di Florenskij, cf. *Stolp* [I], p. 348 [410]). Commentando le parole di Atanasio, egli aggiunge: «Più avanti il santo Padre spiega che la possibilità, per noi, della "vita eterna" si basa proprio su questa *pre*figurazione nel Signore, su questa nostra radice eterna. Da notare che questa concezione dell'aspetto divino della creatura la sostiene Atanasio, il quale più di ogni altro è lontano da ogni commistione panteistica della creatura con il Creatore, e spese tutta la vita a condannare gli eretici che tentavano di cancellare il confine tra il Creatore e la creatura. Perciò la testimonianza di Atanasio è per noi particolarmente significativa»: *Stolp* (I), p. 348 (410-411).

[62] *Ibid.*, p. 329 (391).

[63] *Ibid.*, p. 330 (392).

[64] *Ibid.*

[65] Con il termine di «identità numerica», formulato nella chiave dell'unisostanzialità, Florenskij si riferisce a quella che egli chiama l'«identità originaria» presente «nell'interiorità di ogni persona». Siccome «l'identità numerica è la caratteristica più profonda e, si può dire, unica della persona viva», essa è – secondo lui – indefinibile: definirla, infatti, significherebbe definire la persona, e questo è impossibile. Se definire, cioè, significa fornire un concetto, occorre riconoscere che «non è possibile dare il concetto della persona, perché la persona si distingue dalla cosa proprio perché "inconcepibile", perché trascende i limiti di ogni concetto. (...) È possibile creare solo un *simbolo* della caratteristica radicale della persona, un *segno*, una *parola*, e poi, senza definirlo, immetterlo *formalmente* in un sistema di altre parole e disporne come se rientrasse fra le comuni operazioni sulle parole, "come se" fosse effettivamente il segno di un *concetto*. Quanto poi al *contenuto* di questo simbolo, esso non può essere razionale ma solo sperimentato

ca» rappresenta – secondo lui – lo stato ideale della «persona pura» (la «persona come tale»); perché ciò che caratterizza la persona – diversamente da una *res* – è la capacità di entrare in una relazione del tutto «speciale» con un'altra persona, una relazione di «identificazione», di unità nella distinzione. In realtà, di attuare una tale «identificazione» è capace solo chi – animato dall'idea dell'unisostanzialità trinitaria – ama, abdicando così alla materialità, ovvero alla condizione delle semplici «cose» che non permette che una vita di ὁμοιουσία [66].

Tornando al rapporto *Sofia-uomo*, dobbiamo però ricordare che la Sofia – per Florenskij – è, sì, la natura metafisica dell'essere della persona, la sua sostanza, ma non solo: essa è anche un'«azione» o «attività», nel senso che l'uomo – portando in sé l'impronta della Sapienza divina – è chiamato a rendere possibile la sua *rivelazione* in sé e nel mondo. Si tratta, dunque, di un'azione/attività che dovrebbe portare a un'anticipata rivelazione del mondo trasfigurato e spiritualizzato: a un'apparizione del celeste nel terrestre [67].

Per dirla in termini gnoseologici, la Sofia non è solo la «Memoria di Dio» nel cui seno è tutto ciò che esiste, ma anche l'attività di *memorizzazione* alla quale l'uomo è chiamato per il fatto stesso che è un «essere *ragionevole*», il portatore del *logos*. Florenskij spiega quest'idea richiamandosi a H. Bergson, per il quale la «memoria» è l'*attività* con cui «entriamo nella regione dello spirito» [68]. Sviluppando questo concetto, il nostro Autore definisce la «memoria» l'attività dell'appropriazione mentale che «consiste nel *costruire creativamente*, a partire dalle rappresentazioni, *ciò che l'esperienza mistica scopre nell'Eternità*». In altre parole, la «memoria» è la «*creazione nel Tempo di simboli dell'Eternità*» [69].

Anche se Florenskij lega, in questo caso, il concetto dell'*attività* all'ambito della creatività del pensiero, è evidente che il suo significato è più generale: esso riguarda tutto l'uomo, ogni sua «creatività» come espressione del suo essere e agire. L'uomo è capace di creare «nel Tempo» i simboli «dell'Eternità» quando attinge alla «realtà mistica» che sta «sopra il Tempo», ossia quando, fedele alla «memoria», nella quale egli ravvisa il proprio essere trans-temporale, vive e agisce in forza della «memoria», nel senso che ogni suo agire non è altro che una nuova rappresentazione (ricordo) della stessa realtà dell'Eterno. Entrando e dimorando nell'Eternità l'uomo pensa e agisce *sub specie Aeternitatis*, così che ogni sua azione diventa una rivelazione della Sofia in lui, della sua bellezza originaria. Perché la Sofia è

> «"l'intimo del cuore dell'uomo con l'ornamento incorruttibile di uno spirito dolce e sereno" (*1 Pt* 3, 4), il vero ornamento dell'essere umano che traspare attraverso i suoi pori, risplende nel suo sguardo, si effonde nel suo sorriso, esulta di gioia ineffabile nel suo cuore, si riflette in ogni suo gesto, circonda l'uomo di una nube profumata e di un nimbo luminoso nei momenti di esaltazione spirituale, lo rende "superiore al magma terreno" così che, restando nel mondo, egli diventa "non del mondo" e sopra-mondano» [70].

Ciò che a questo punto ci interessa è la concezione della Sofia presente nell'uomo come duplice realtà: la sua «natura metafisica» e, allo stesso tempo, la sua «attività». Sta qui, infatti, in questa distin-

immediatamente nell'esperienza dell'auto-creazione, nell'attività dell'auto-edificazione della persona, nell'identità dell'auto-coscienza spirituale. Ecco perché il termine "identità numerica" è soltanto un simbolo e non un concetto»: *ibid.*, pp. 82-83 (124). L'idea dell'indefinibilità della persona viene sottolineata anche da V. Losskij secondo cui la rivelazione della persona si identifica con la rivelazione della Trinità e, quindi, con il mistero trinitario. Di conseguenza, anche il contenuto della persona è inafferrabile, indefinibile, irriducibile: è mistero. «La persona umana» – spiega Losskij – «non può essere espressa in concetti; essa sfugge ad ogni definizione razionale, perfino ad ogni descrizione, perché tutte le proprietà con le quali si vorrebbe caratterizzarla possono ritrovarsi in altri individui. La persona può essere afferrata nella vita soltanto con l'intuizione diretta, o tradursi nell'opera d'arte»: V. LOSSKIJ, *La teologia mistica...*, p. 48.

[66] Cf. *Stolp* (I), p. 79 (120).

[67] Cf. *ibid.*, pp. 346 (407), 391 (455).

[68] Partendo da questa affermazione di H. Bergson (cf. *Matière et mémoire*, opera del 1896) Florenskij giunge a considerare l'intera teoria della conoscenza come «teoria della memoria»; cf. *ibid.*, p. 201 (252). Per un confronto tra i due filosofi a partire dal problema della conoscenza intuitiva si veda R. BARON, *Intuition bergsonienne et intuition sophianique*, in *Les études philosophiques* 2 (1969), pp. 439-442. Il tema della memoria in Florenskij è stato recentemente studiato da N. VALENTINI, *Memoria e risurrezione...*, soprattutto cap. 2 (*La memoria come simbolo dell'eternità*), pp. 47-69.

[69] *Stolp* (I), p. 201 (252).

[70] *Ibid.*, p. 351 (413).

zione che Florenskij pone all'interno della struttura ontologica dell'uomo l'idea-chiave della sua antropologia e, di conseguenza, l'idea che anima la logica della sua riflessione etica.

1.3. *La «duplice natura» dell'uomo: tra cielo e terra*

Nel 1906 Florenskij pubblicò il suo saggio matematico-filosofico – già ricordato – *O tipach vozrastanija* (*Sui tipi di crescita*), nel quale, cercando di interpretare in chiave matematica (seguendo in particolare le intuizioni di G. Cantor e di P. du Bois-Reymond) il «processo della divinizzazione» dell'uomo, parte dalla costatazione di una «duplice realtà» dell'essere della persona.

A suo dire, nella persona si può riconoscere, da una parte, un «valore assoluto», un'«infinità in atto» e, dall'altra, un «valore relativo», un «valore» cioè variabile che può salire fino alle sfere più alte o scendere fino a raggiungere il livello del «mondo animale». «La Persona» – spiega Florenskij – «è il tempio di Dio, ma è anche Quello che vi è presente; essa è la finitezza e l'infinito, l'animale e il dio, l'unione tra l'angelo e la bestia (se si può credere ai rabbini ebrei), è una creatura di duplice vita o l'anfibio, come venne chiamata da Plotino»[71]. All'origine di una tale antinomicità della persona sta la «duplicità» del suo essere composto da un «momento ideale» e da un «momento reale» (il «valore» del secondo dipende dall'intensità dell'impronta in esso del «momento ideale»), ossia da un «io», la coscienza del quale è la «voce di Dio», e da un altro «io» che, indissolubilmente legato con il primo, è anch'esso assoluto, non però «in atto» bensì solamente «in potenza»[72]. In altre parole, nella persona è presente la sua «idea normativa» (come realtà *trans*-soggettiva) assieme al suo «essere vivo» immanente alla coscienza. Di conseguenza, si può parlare non solo dell'attualità del «valore assoluto» della persona, ma anche della sua *potenzialità* che può crescere o diminuire[73].

[71] *OTV*, pp. 281-282.
[72] Cf. *ibid.*, p. 282.
[73] Cf. *ibid.*

Sullo sfondo dell'idea dell'assoluto, che è presente nell'uomo come un *già* e, allo stesso tempo, un *non ancora*, Florenskij fonda l'idea del «rivelarsi» della persona o – in altri termini – l'idea del «processo di cambiamento» della «persona relativa», compreso come una graduale rivelazione, nell'uomo, della «persona assoluta». Siccome è possibile un rivelarsi *infinito* (e dell'*infinito*) della (nella) persona, essa si può definire non solo un'«infinità *attuale*» ma anche un'«infinità *potenziale*». Il che viene confermato, secondo padre Pavel, anche dalla teologia, quando afferma che nella persona non vi è solo l'«immagine di Dio», ma anche la «somiglianza di Dio», da lui compresa come *possibilità* di un rivelarsi infinito del divino nell'uomo[74].

1.3.1. La «natura assoluta» ed «empirica» dell'uomo

Nella *Stolp*, alcuni anni dopo, queste idee vengono riprese e approfondite, al punto da diventare il nucleo centrale della sua antropologia e della sua etica.

Florenskij – riferendosi alla distinzione tra «immagine» e «somiglianza» di Dio nella persona, contemplata sul piano dell'ontologia – parte dall'affermazione secondo cui la «persona, creata da Dio, e quindi santa e assolutamente retta nel suo nucleo più intimo[75], possiede una *volontà libera creatrice* che si manifesta quale sistema di

[74] Cf. *ibid.*, p. 283.
[75] L'idea della «santità» o «bontà» ontologica dell'uomo – che, in fondo, esprime una visione antropologica positiva – è una delle idee fondamentali dell'antropologia di Florenskij, dall'inizio presente nel suo pensiero. Egli, infatti, già nel 1907, riflettendo su un testo della liturgia («Noi che misticamente rappresentiamo i Cherubini...»), scrisse: «(...) in ciascuno di noi *c'è* qualcosa di simile ad un Cherubino, qualcosa di somigliante all'Angelo divino dai molti occhi, come la coscienza. Ma questa somiglianza non è esteriore, né apparente. Non è palese, non è corporale; non è come la somiglianza dell'uomo con il suo ritratto. La somiglianza con il Cherubino è interiore, misteriosa e nascosta nel profondo dell'anima. È una somiglianza spirituale. C'è un grande cuore cherubinico nella nostra anima, un nucleo angelico dell'anima, ma esso è nascosto nel mistero ed è invisibile agli occhi della carne. Dio ha messo nell'uomo il suo dono più grande: *l'immagine di Dio*. (...) Tutti siamo nel peccato. Ma siamo come dei vasi di argilla colmi d'oro scintillante. Di fuori siamo anneriti e macchiati, mentre dentro siamo risplendenti di una luce radiosa. Voi siete così, fratelli. Togliete all'uomo il vestito e vedrete il suo corpo, soggetto alle tentazioni, alle malattie, alla morte. Se poi togliete anche il corpo, allora vedrete lo spesso strato dei peccati, come fosse ruggine che cor-

atti, cioè come *carattere* empirico». In questo senso si può anche dire, usando la terminologia di Kant, Schopenhauer e Weihninger, che la persona è «il carattere»[76].

Quest'affermazione manifesta un'importante distinzione: la persona, da una parte, è «creatura di Dio», fatta ad «immagine di Dio», dall'altra, è il «carattere empirico», la cui «qualità» (buona o cattiva) viene determinata dalla sua libera volontà. Ciò vuol dire che l'uomo possiede in sé non solo una «realtà assoluta» (l'«immagine di Dio»), che gli è stata donata da Dio, ma è anche una «realtà empirica» che viene realizzata o costruita, grazie a un'attività interiore ed esteriore, da lui stesso. Florenskij parla, in questo senso, dell'uomo che costruisce il «se stesso empirico». Secondo la sua spiegazione, «l'uomo empirico è in sé non ciò che è come creazione di Dio, come immagine di Dio, ma soltanto ciò che egli liberamente esprime di sé nell'ascesi che vince la malvagia aseità»[77].

Quello che il nostro Autore cerca di mettere in rilievo è che la distinzione tra le due «realtà» (assoluta ed empirica) è una distinzione *reale*. Ciò emerge in modo particolare dalla sua riflessione sulla *geenna* (nella «lettera ottava»), nella quale egli parte da un duplice presupposto: la «creatura di Dio» (l'«immagine di Dio» nell'uomo) è una persona e, quindi, *deve* essere salvata; mentre il suo «carattere», quando è «malvagio», è ciò che impedisce alla persona di salvarsi. Se queste affermazioni sono vere si può concludere – costata Florenskij – «che la salvezza postula una *divisione* tra persona e carattere»[78].

Ma come è possibile una tale divisione dal punto di vista psicologico? In quale senso è pensabile una «scissione» dell'uomo, se si presuppone che una delle sue caratteristiche fondamentali è, appunto, l'unità interiore che si esprime nella e attraverso l'unicità della sua auto-coscienza, del suo «io» personale?

Florenskij invita a pensare la possibilità – dal punto di vista psicologico – di una tale divisione alla luce del dogma trinitario. Si tratta, cioè, di capire come e in quale modo ciò che è *uno* può diventare *diverso*. Ebbene, anche in Dio «il ternario è uno». Ma lo stesso «Io», *uno* per essenza, «si scinde, resta Io e allo stesso tempo cessa di essere Io»[79]. In questo senso, quanto all'uomo, si può considerare psicologicamente possibile che la sua «cattiva volontà», che si manifesta nel cattivo «carattere empirico», si separi dall'uomo, acquistando così «una posizione non-sostanziale e autonoma dell'essere»[80].

Il compito di ogni uomo è quello di «costruire» la sua «natura empirica» (il suo «contenuto empirico») in piena armonia con l'«immagine di Dio» in lui, o, meglio, di far tutto perché la sua «immagine di Dio» possa rivelarsi (nel senso di concretizzarsi, personalizzarsi) nelle condizioni dell'empiricità, rivestendosi di un'auto-coscienza concreta, unica e personale[81].

rode la nostra anima. Ma se poi si togliesse ancora dall'anima questa parte corporale fetida, putrescente, allora là, proprio al fondo dell'anima, vedreste *l'Angelo Custode*. Con i suoi molti occhi egli vede ogni nostro minimo desiderio, coglie ogni pensiero dell'uomo. Ecco la santa matrice dell'anima umana, il vero *io* dell'uomo. (...) L'uomo è innalzato! È di poco inferiore agli Angeli: di gloria e di onore è incoronato (*Sal* 8, 6)! Ha ricevuto una tale autorità da poter usufruire persino dell'intelligenza angelica, poiché la misura dell'uomo è tale a quella dell'Angelo (*Ap* 21, 7). L'uomo è nato nell'intimo della sua anima; è stato santificato perché Dio lo ha santificato, incurante del luridume esteriore»: *RNV*, pp. 4-5.

[76] *Stolp* (I), p. 212 (266); cf. *ibid.*, p. 263 (322).

[77] *Ibid.*, p. 224 (278).

[78] *Ibid.*, p. 212 (266).

[79] *Ibid.*

[80] Cf. *ibid.*

[81] Queste idee sono in profonda sintonia con l'antropologia di alcuni teologi ortodossi. Uno di loro, P. Evdokimov, riferendosi alla frase biblica «fatto a immagine e somiglianza» (cf. *Gn* 1, 26), sottolinea la differenza tra *immagine* e *somiglianza* spiegando che, quanto all'immagine, essa è il «principio costitutivo dell'essere umano», la sua «perfezione iniziale incosciente», quanto invece alla somiglianza, essa esprime il movimento dell'uomo «verso la perfezione cosciente» (cf. *L'ortodossia*, Bologna 1981, pp. 108 e 118). «L'ontologia degli esseri strutturati "a immagine"» – commenta Evdokimov –, «il fatto di essere creati secondo la progenie divina, si apre sul compito da adempiere: divenire effettivamente santi, perfetti, dèi secondo la grazia, partecipi delle condizioni della vita divina: immortale e integra, "casta". *L'immagine*, fondamento *oggettivo*, chiama per la sua struttura dinamica alla *somiglianza soggettiva*, personale. Il germe – "essere stati creati a immagine" – porta al suo sviluppo: "esistere a immagine"»: *ibid.*, p. 118. In realtà sono gli stessi termini ebraici a suggerire la linea di questo ragionamento: il termine *immagine* (*selem*), infatti, indica per lo più la riproduzione, la copia concreta, come un'effigie, una statua (cf. *Am* 5, 26), sottolineando la profonda connessione col soggetto raffigurato; il secondo (*demut*), invece, esclude la totale identità indicando che quest'immagine, che è l'uomo, deve corrispondere, essere simile al suo modello/archetipo (cf. G. Ravasi, *Il libro della Genesi [1-11]*, Roma 1990, p. 39). Quanto alla comprensione e spiegazione teologica di una tale differenza, essa è rintracciabile già nella tradizione patristica che, da una parte, riconosce nell'uomo il «tempio di Dio» (Origene), uno che ha ricevuto «nella sua stessa natura una parentela» con Dio (Gregorio Nazianzeno), ma, dall'altra, ricorda che il suo compito sta nel «diventare Dio» (Basilio di Cesarea), nel diventare «a immagine e somiglianza di Dio increato» (Ireneo di Lione).

1.3.2. Il dogma trinitario come postulato della bontà del «contenuto empirico» dell'uomo

Partendo dalla distinzione della duplice natura dell'uomo, Florenskij mette in evidenza il concetto di «auto-creazione» dell'uomo, concetto di evidente spessore etico.

Ciò che caratterizza l'uomo è la libertà del suo «Io» che sta «nella libera creatività del proprio contenuto empirico». Il «libero Io», infatti, ha coscienza di sé come «sostanza creatrice» dei propri stati d'essere e come tale si sente/riconosce «causa efficiente» di ciò e di come in realtà è [82]. Ma l'uomo non crea solo il «se stesso empirico»:

[82] Cf. *Stolp* (I), p. 217 (271). Questa idea, presente all'interno della riflessione filosofico-teologica di molti pensatori russi, è stata sviluppata in modo particolare da Berdjaev acquistando un ruolo centrale nella sua antropologia che, malgrado la sua originale peculiarità dovuta agli originali percorsi filosofici di questo Autore, rivela molte idee convergenti con quelle dell'antropologia di Florenskij. Sulla base dei tre importanti temi antropologici: la libertà, la divinoumanità e la creatività, Berdjaev, richiamandosi alla concezione biblico-patristica dell'uomo fatto «a immagine e somiglianza» di Dio, sviluppa l'idea della «natura creatrice» dell'uomo. L'uomo, essendo stato creato «a immagine e somiglianza» di Colui che è Creatore (in quanto creò il mondo *ex nihilo*), ha, in quanto immagine, una natura creatrice e, in quanto Sua somiglianza, ha il compito di realizzare in sé tale natura creatrice. Il suo destino è, in questo senso, propriamente creativo (cf. il suo *Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo*, Milano 1994, soprattutto il cap. V, pp. 167-185). Il che, però, non significa che l'uomo, come essere creato, possa creare gli altri esseri: la sua creatività «può essere tesa soltanto all'incremento dell'energia creatrice dell'essere, alla crescita degli esseri e della loro armonia nel mondo, può essere tesa soltanto alla creazione di nuovi valori e di una nuova e più profonda affezione alla verità, al bene, alla bellezza, insomma può essere tesa soltanto alla creazione del cosmo e della vita cosmica, al pleroma e alla pienezza ultramondana» (*ibid.*, pp. 184-185). È appunto nella creatività che – secondo Berdjaev – l'uomo realizza maggiormente la propria somiglianza con Dio; ed è in questo senso che si può parlare dell'uomo che, come persona, «crea» innanzitutto se stesso. Non v'è, cioè, «un solo uomo che possa ritenersi una persona compiuta», perché la persona, come tale, «non è mai qualcosa di già compiuto». Essa, dunque, «non smette mai di crearsi e questa creazione dura per tutta la vita dell'uomo» (*Il problema dell'uomo. Lineamenti per un'antropologia cristiana*, in *L'Altra Europa* 201 [1989], p. 73). Ma in che cosa consiste concretamente la «natura creatrice» dell'uomo? Secondo Berdjaev consiste nella capacità dell'uomo di innalzarsi al di sopra di se stesso, nell'uscita dagli angusti limiti del proprio «io», nel trascendimento di sé, vale a dire nella *capacità di amare*. «Ogni atto d'amore è un atto creativo» (*ibid.*, p. 69). Sul concetto della creazione in Berdjaev cf. A. DELL'ASTA, *La creatività a partire da Berdjaev*, Milano 1977; A. KÖPKE-DUTTLER, *N. Berdjaevs Weg einer schöpferischen Bildung*, 2 vol., Frankfurt a. M. 1982. Per una presentazione generale dei principali concetti e temi e della linea ermeneutica della filosofia della persona di Berdjaev si veda J.L. SEGUNDO, *Berdjaev. Une réflexion chrétienne sur la personne*, Paris 1963; e il recente saggio di M. ROSSIGNOTTI, *Persona e tempo in Berdjaev*, Bologna 1993.

la sua natura empirica si dispiega in un complesso di pensieri, di desideri e si rivela nelle *azioni* le quali, successivamente, si fanno autonome, «infondendo a loro volta pensieri, sentimenti, desideri con azioni corrispondenti nelle altre persone, ormai indipendenti dalla prima spinta iniziale» [83]. In questo modo, il «carattere empirico», essendo in azione – e qui per azione s'intende soprattutto la *parola* [84] – «si foggia una specie di corpo materiale e vi infonde la forza spirituale» [85]. Con ciò Florenskij intende dire che il «mondo attorno» all'uomo è, in un certo senso, l'oggettivazione del suo «mondo interiore», «così come l'opera dell'artista è l'oggettivazione della sua idea creatrice e come nel bambino vivono corporalmente i suoi genitori» [86].

Abbiamo visto che il «contenuto empirico» dipende e viene «costruito» dalle azioni dell'uomo ed in questo modo esso appare come «sistema di atti». Ma da che cosa dipende e in che cosa consiste la sua qualità, la sua bontà o cattiveria?

[83] *Stolp* (I), p. 224 (278).

[84] A tale significato della parola Florenskij accennò già precedentemente nel breve saggio *Plač Bogomateri* (*Il pianto della Madre di Dio*) (1907), dove scrive: le parole «spesso appaiono ruvide a prima vista, e comunque sono come nuclei dai quali si sprigiona un'energia psichica; allo stesso modo come la nuvola minacciosa contiene il rischio del fulmine. Incontrando un'altra anima queste parole-forza scintillano come lampi; rimbombano in loro i tuoni e l'anima incontrata viene compenetrata completamente da sentimenti, pensieri, desideri nuovi per lei, come se si fosse caricata di nuovi stati d'animo, come fosse spogliata, dopo aver toccato un'altra anima nuda. (...) Ma il fardello interiore delle parole, che contamina le persone, dipende dalla natura della personalità che crea la parola, dalla qualità del suo tesoro interiore. "L'uomo buono trae fuori il bene dal buon tesoro del suo cuore; l'uomo cattivo dal suo cattivo tesoro trae fuori il male, perché la bocca parla dalla pienezza del cuore" (*Lc* 6, 45). La parola creativa è proprio l'esatta rivelazione di questo tesoro. (...) Ogni persona ha una sua forza organizzatrice, una sua forma di rivelazione, una sua parola interiore e quindi anche una parola esteriore. Da qui deriva il valore della parola. Come si afferma negli *Insegnamenti* attribuiti a sant'Antonio il Grande: "Gli uomini non possiedono niente di più prezioso della parola. Essa è tanto potente che, per mezzo della parola e del ringraziamento, noi serviamo Dio, mentre per mezzo di una parola vana e infame sottoponiamo la nostra anima al giudizio". E come a volte si incontrano *persone* di natura più elevata, persone spiritualizzate e compenetrate di una luce interiore, così anche le parole talvolta sono compenetrate e compenetrate di una luce interiore, così anche le parole talvolta sono compenetrate dallo Spirito. Avviene il mistero della *transustanziazione delle parole*. "Sotto le specie" delle parole comuni nascono dal grembo della persona pneumatofora le parole con un'altra sostanza, parole sulle quali è davvero discesa la grazia di Dio. E da queste parole spira come un eterno refrigerio, una quiete, una pace per l'anima ammalata e affaticata. Esse si diffondono nel cuore come un balsamo salubre, che cura le ferite doloranti»: *PLBO*, pp. 691-692.

[85] Cf. *Stolp* (I), p. 224 (278).

[86] *Ibid.*, p. 224 (279).

Sullo sfondo di ciò che finora è stato detto, non sorprende che Florenskij riconosca nel dogma trinitario o, più precisamente, nell'unideale dell'unisostanzialità, il principio che determina la qualità spirituale e morale della «natura empirica» dell'uomo; come, allo stesso tempo, non sorprende che la sua comprensione della qualità venga postulata in chiave ontologica: la differenza tra *bontà* e *cattiveria* è quella tra «essere» e «non-essere», tra la vita e la morte. La logica di questo ragionamento scaturisce dalla convinzione che Dio esiste come Trinità unisostanziale e come tale Egli è l'*Essere* che sta all'origine di ogni altro essere. Di conseguenza, ciò che è si mantiene in esistenza se vive nella dinamica dell'unisostanzialità trinitaria, vale a dire *se ama*, partecipando così alla vita trinitaria. Rigettare l'unisostanzialità, invece, significa staccarsi dall'Essere, esistere *fuori* di Dio che è la Radice dell'essere. «Il Triuno» – spiega a questo proposito Florenskij – «è Luce d'Amore e in questo è Essere; fuori di Lui c'è la tenebra dell'odio e quindi l'eterna distruzione». Dunque, «tutto esiste veramente solo in quanto partecipa del Dio-Amore, della Sorgente dell'essere e della verità» [87]. Per dirla con un'altra famosa espressione florenskijana: «Tra il Dio Triuno dei cristiani e la morte per pazzia *tertium non datur*. (...) Non c'è nemmeno lo spazio di un capello tra la vita eterna nel seno della Trinità e la morte seconda che è eterna» [88].

[87] *Ibid.*, pp. 212 (266) e 326 (388). Cf. *IK*, p. 144 (177-178).

[88] *Stolp* (I), pp. 63-64 (102); cf. *ibid.*, 66 (104). Secondo Florenskij, la sostanza dell'inferno sta, appunto, nel rifiuto della Trinità, nel rifiuto di una vita nello spirito dell'*unisostanzialità*, cioè, dell'amore trinitario. Chi non ama – spiega il Nostro – precipita «nella tenebra "esterna" a Dio (che esiste fuori di Dio), nel luogo metafisico dove non c'è Dio». Fuori della SS.ma Trinità «c'è la tenebra dell'odio e quindi l'eterna distruzione. "La Trinità è il regno incrollabile", il Fondamento di ogni saldezza. La negazione della Santissima Trinità, il voltarle le spalle, l'allontanarsi da Lei, priva l'aseità (il mio "per sé") della stabilità e la getta in balia di un roteare vorticoso su se stessa. Infatti, la *geenna* è la *negazione del dogma della Trinità*»: *ibid.*, pp. 212-213 (266). Più tardi, V. Losskij, commentando le parole di Florenskij, ripete: «(...) rifiutando la Trinità come fondamento unico di ogni realtà e di ogni pensiero, si è condannati ad una via senza uscita, si giunge all'aporia, alla follia, alla lacerazione dell'essere, alla morte spirituale. Tra la Trinità e l'inferno non vi è altra scelta»: *La teologia mistica...*, p. 60. Altrettanto fa I. Rantovič (nella sua opera *Il mistero della Santa Trinità secondo s. Gregorio Palamas* [in greco], Salonicco 1973), quando ripete quasi verbalmente il commento di Losskij: «se rifiutiamo la Trinità come il fondamento di ogni realtà, di ogni essere, di ogni pensiero e della vita stessa, siamo condannati a un vicolo cieco, finiamo nella pazzia, nella distruzione dell'essere e, in definitiva, nella morte spirituale. Tra la Trinità e l'inferno non c'è scelta!»: *ibid.*, p. 29 (citato da M. KARDAMAKIS, *Spirito e vita cristiana secondo l'Ortodossia*, vol. 1. *Dalla grazia alla libertà*, Roma 1997, p. 54).

La «natura empirica» cattiva consiste, dunque, nel rifiuto dell'unisostanzialità (vale a dire, dello spirito della vita trinitaria) vissuto in termini concreti come completo rifiuto dell'A/altro, come chiusura davanti a ogni non-Io. A causa di un tale rifiuto/chiusura la persona cade in uno stato di profonda scissione: vi è, da una parte, il suo «per sé» e, dall'altra, il suo «in sé», ciò che in essa è «essenzialmente santo» [89]. Florenskij ricorre a questi termini per mettere in rilievo appunto il fatto che la cattiveria dell'uomo sta nella sua auto-chiusura, nel suo essere, vivere, agire guardando solo se stesso. Il «per sé» della persona – spiega – «è un'agonia sempiterna, un tentativo impotente e incessante di uscire dallo stato della nuda "aseità" (dal *mero* "per sé") e quindi arde continuamente nel fuoco inestinguibile dell'odio. È uno degli aspetti dell'auto-affermazione della creatura malvagia, un quadro vivente, pietrificato nella sua illusorietà asoggettiva, un'auto-identità vuota dell'"Io" (...)» [90].

Sia il «per sé» che l'«in sé» della persona acquistano un'esistenza autonoma, ma allo stesso tempo diversa. Il «per sé», rappresentato dall'«aseità» della persona staccatasi dall'Essere-Dio, esiste solo nell'ordine della pura soggettività (perché «la fonte dell'oggettività è la Luce Divina»): la persona vive, *ma solo* «per sé» e, quindi, si tratta di un'esistenza irreale, di un'esistenza che – animata dal rinnegamento di ogni «Tu» – è un assoluto niente per l'«altro» [91]. L'«in sé», invece, esiste solo nell'ordine della pura oggettività: esiste, cioè, *ma solo* per l'«altro», visto che non si è rivelato «per sé» nell'aseità amante. Solo questa esistenza è eterna e reale.

Se la causa della cattiveria della «natura empirica» sta nella negazione della SS.ma Trinità, la causa della sua bontà sta nella scel-

[89] Cf. *Stolp* (I), p. 212 (266).

[90] *Ibid.*, p. 214 (267).

[91] «(...) il carattere malvagio, che manca assolutamente del momento "Tu", non esiste assolutamente per Dio e per i giusti: non è "Tu" per nessuno colui per il quale nessuno è "Tu", anzi è pura parvenza, esistente *soltanto* per sé e il suo simbolo può essere il serpente che si morde la coda». In questo senso «il termine guscio è molto appropriato al "per sé". Difatti quest'ultimo è la vuota "pelle" senza carne della persona, è lo spettro, l'*imago* priva di sostanzialità»: *ibid.*, pp. 218-219 (272-273).

ta dell'unisostanzialità come unico principio dell'essere, ossia nella scelta di vivere alla «Luce dell'Amore triuno». L'atto di *amare* – che, come «uscita creativa dall'auto-claustrazione», è un atto di vittoria sulla legge d'identità – è, in questo senso, quell'attività con cui la persona si edifica diventando «centro vivo» di ogni altra attività [92]. Perché «colui che ama trasforma in se stesso tutto ciò che ama, mentre chi odia perde anche quello che possiede» [93].

Per spiegare meglio quest'idea, Florenskij ricorre alla parabola dei talenti, presente nel vangelo di Matteo (cf. *Mt* 25, 14-30). Egli paragona il «talento» alla creatività spirituale della propria personalità che, come «immagine di Dio», è stata donata da Dio a ciascun uomo. Ma questa «creatività»-«immagine di Dio» è come un capitale che può e deve crescere. Per dirla in termini matematici, si tratta di un «tipo di crescita» [94] che è prettamente personale, nel senso che a ognuno viene dato il capitale appropriato. Ciò che fa crescere il capitale donato è lo sforzo dell'uomo, la sua attività personale di dispiegare l'«immagine di Dio» in sé. Ed è in questa logica che bisogna comprendere il successivo accrescimento dei talenti (cf. *Mt* 25, 20). Il che non vuol dire che l'uomo possa creare l'«immagine di Dio» in sé: egli può solo impossessarsene attraverso l'amore. Perché *chi ama* accoglie in se stesso le immagini di Dio che sono nelle altre persone accrescendo così (assimilandole in sé) la propria personalità:

> «L'*amore* è la δύναμις con cui ciascuno arricchisce e fa "crescere" se stesso, assimilando in sé l'altro. In che modo? Dando se stesso. L'uomo riceve nella misura in cui si dà, e quando nell'amore si dà completamente, riceve ancora se stesso, fondato, rinfrancato, approfondito nell'altro, cioè raddoppia il proprio

[92] È comprensibile – aggiunge Florenskij – che una tale attività «sia per natura sua inattingibile per il razionalismo, perché l'attività è creazione, cioè è l'aggiunta all'immediatezza, al dato, di ciò che non è ancora dato, e quindi il superamento della legge d'identità»: *ibid.*, p. 80 (121).

[93] «L'amato appartiene all'amante, ma colui che odia non appartiene nemmeno a se stesso: "Chi tien conto della sua vita la perde, e chi avrà perduto la sua vita per amor mio la ritroverà" (*Mt* 10, 39; 16, 25; *Mc* 8, 35; *Lc* 9, 24; 17, 33; *Gv* 12, 25)»: *ibid.*, p. 214 (268).

[94] Con questo termine Florenskij ricorre alla sua concezione del processo della divinizzazione elaborato in chiave matematica alcuni anni prima ed apparsa nel già ricordato saggio: *O tipach vozrastanija* (*Sui tipi di crescita*). Egli, individuando la diretta dipendenza tra lo «sviluppo» della persona (della sua «vita spirituale») e il tempo, riconosce la possibilità di osservare lo stato della «vita spirituale» (y) come funzione (Φ) del tempo (x), e grazie a ciò si può dire in termini simbolici che $y = \Phi(x)$, dove x cambia in continuazione (passa) e y è in grado di crescere fino all'infinito (e sarebbe così se x corrisponde all'intervallo a-b, ove $b = \infty$). Certo, non è importante – spiega il Nostro – se x arriva o no a raggiungere effettivamente il valore dell'infinito, perché ciò che interessa è un'altra cosa: il *quomodo*, ovvero la «legge» (il «tipo») di crescita spirituale. «Questa legge non cambia mai nel suo carattere, anche se il processo di crescita fosse stato interrotto, per esempio con la morte, prima di raggiungere b (∞). In tale senso b rappresenta un tempo fittizio, cioè, il tempo in cui la persona diventerebbe infinita *se* fosse continuato il suo sviluppo secondo la stessa legge, così come lo era fino all'interruzione del tempo» (*OTV*, p. 288). Florenskij riconosce che anche se vi è un'infinità di «leggi (dei "tipi") di crescita», è comunque possibile definire il loro rapporto (il che è più importante per la comprensione dello «sviluppo nello spirito»). I «tipi di crescita» possono essere uguali, nel senso di appartenere – quanto alla loro crescita verso l'infinito – allo *stesso ordine* dell'infinito (per esempio le funzioni $y_1=6x^3$ e $y_2=3x^3$ hanno una diversa velocità di crescita ma il loro rapporto sarà sempre lo stesso: $y_1/y_2=2$; cioè, y_1 sarà sempre due volte più grande del y_2) o all'*ordine diverso* (per esempio $y_4=x^4$ e $y_3=x^2$, dove y_4 cresce in maniera molto più irruenta del y_3 aumentando così la distanza fino a superare ogni distanza possibile nelle condizioni del finito). Florenskij, approfondendo quest'idea alla luce del teorema di P. du Bois-Reymond, arriva poi ad alcune conclusioni: (a) quale che sia il «tipo di crescita», ne esisterà sempre un altro «tipo» che sarà più grande di esso; (b) quale che sia il metodo di costruzione dei «tipi» crescenti, esisteranno sempre dei «tipi» che appariranno trescendenti anche per il dato metodo; (c) ogni crescita verso l'infinito ha il suo «tipo», allo stesso tempo ci può essere un'infinità di funzioni dello stesso «tipo»; comunque sia rimarrà il fatto che ogni funzione ha la sua peculiarità con la quale si avvicina all'infinito, diversa da quella di un'altra funzione (ogni funzione ha un *proprio* «volto»). Più prosegue la crescita delle funzioni verso l'infinito, più si attenua la loro diversità (o diversità dei loro «tipi»): la luce della mèta infinita illumina la via in modo uguale per tutti; dietro i confini non vi sarà più nessuna diversità (cf. *Mt* 20, 1-16), perché tutti hanno seguito l'Ideale secondo la stessa «legge», tutti hanno avuto lo stesso carattere di lavoro. «Perché gli operai» – spiega Florenskij richiamandosi alla parabola degli operai – «ricevono la loro infinita paga, la pienezza dell'essere, non per il lavoro effettuato, non per il risultato finale della loro attività, ma per il loro sforzo di salire, per la loro sete di infinito; e questa è uguale in tutti» (*ibid.*, p. 301). Inoltre, i «tipi» di crescita possono essere diversi, un portatore del «tipo» superiore (quanto alle potenze), ma non sviluppato, può apparire del tutto insignificante davanti ad un altro portatore del «tipo» inferiore. Non importa se uno dovesse vivere tutta la sua vita nell'ombra di un «tipo» superiore. Perché alla fine la fiamma del fuoco spirituale di colui che appartiene ad un «tipo» inferiore può essere qualitativamente molto più preziosa di quella presente nel rappresentante di un «tipo» superiore. Ma anche se le persone appartengono ai vari «tipi di crescita», dopo essere salite in alto si può parlare di una loro uguaglianza. Nella storia dell'umanità – costata il Nostro – sono apparsi qui e là alcuni grandi esempi di «tipi» superiori (per es. i profeti, la Benedetta tra le donne); comunque la nostra attenzione deve concentrarsi in modo particolare su di una persona: «Gesù Cristo, Rappresentante di un tipo assoluto, Incarnazione dell'Assoluta Infinità» (*ibid.*, p. 306).

essere. Così colui che ebbe *cinque* talenti ne acquistò *altrettanti*, e chi *due* ne acquistò né più né meno che *due* (*Mt* 25, 16-17)» [95].

Florenskij, in questo modo, fonda il concetto di essere-persona in maniera del tutto esplicita sul *principio dell'intersoggettività*: possiede la coscienza di persona, anzi, esiste come persona solamente colui che vive «nella Luce radiosa di Dio triipostatico», vale a dire colui che fa di sé un dono all'altro, che si «perde» nell'altro. Si può dunque dire che l'«essere-persona» coincide con l'«essere-per-l'altro» o il «vivere-(nel)-l'altro», perché questo, in fondo, è ciò che caratterizza l'esistenza di ognuna delle tre Ipostasi divine (e sono loro che ci rivelano l'Essere). L'«altro», in questa prospettiva, appare una «via» inevitabile e del tutto insostituibile per chi desidera giungere all'«esistenza» come persona sempre più simile, nella sua interezza, all'Origine di ogni esistenza, al Dio che è Amore trinitario.

Chi, volendo essere *auto*-nomo, tutto per sé, «non ha fondato la propria persona» nel senso che non ha elaborato il «capitale» che gli è stato dato, ma ha scelto il suo proprio contenuto *empirico* (e quindi ciò che è limitato e finito), rimarrà – spiega Florenskij – accecato nella Luce triipostatica, privo della propria libertà, anticipando, così, «il tremendo giudizio»:

> «Il "per sé" della persona si è rivolto alla servitù, all'auto-affermazione cieca dell'Io; "una tensione ottusa, tenebrosa e irresistibile" si è impadronita completamente della persona, e la sua energia creatrice, la sua immagine di Dio, non le sono più necessarie perché il "per sé" è precipitato dalla sfera dell'"aseità", della libertà trans-empirica, nel fango della schiavitù empirica» [96].

[95] *Stolp* (I), p. 215 (269).
[96] *Ibid.*, pp. 217-218 (271-272).

2. La centralità di Cristo nell'antropologia e nell'etica di Florenskij

Abbiamo già ricordato la critica fatta da Berdjaev, e successivamente da Florovskij, alla *Stolp,* secondo cui ciò che manca in questo libro è proprio il Salvatore (non vi si trova un «capitolo cristologico») [97]. Noi, invece, siamo persuasi che nella *Stolp* di Florenskij non solo non manca il Cristo, ma vi si può parlare addirittura di un'intuizione chiara e profonda della sua centralità teologica e che, di conseguenza, la persona di Cristo è centrale anche per la sua riflessione antropologica ed etica [98] (il che, del resto, è uno dei tratti caratteristici del pensiero ortodosso in generale [99]). Quanto a quest'ultimo tema, è stato B. Petrà ad affermare che il «*cristocentrismo* di Florenskij è forse non appariscente ma è del tutto chiaro a livello

[97] Cf. N. Berdjaev, *Stilizovannoe pravoslavie...*, p. 165; Id., *Vozroždenie pravoslavija*, in B.V. Emel'janov - A.I. Novikov (a c. di), *N. Berdjaev o russkoj filosofii...*, (2), p. 178; G. Florovskij, *Vie...*, p. 392. La convinzione circa la centralità di Cristo e della cristologia è presente sin dall'inizio nell'opera di Florenskij. In uno dei suoi primi saggi (del 1904), infatti, egli dichiara: «tutta la nostra concezione del mondo è la cristologia; dal Cristo possiamo dedurre, su di Lui possiamo costruire, a Lui possiamo unirci, di Lui possiamo vivere»: *SKA*, p. 134. Ciò significa che anche la filosofia deve trovare il suo baricentro in Cristo: «L'orientamento della filosofia cristiana contiene in sé la realizzazione massima di un sistema assieme alla realizzazione massima della potenza creativa. Senza di Lui e fuori di Lui non vi sarebbe niente di tutto quello che veramente *esiste*; niente di ciò che è spirituale, ragionevole, verbale può staccarsi da Lui, che è il Senso dell'eterno sistema. Il Senso che si è fatto carne, la Persona del Signore Gesù Cristo, è il vero orientamento del pensiero»: *KIF*, p. 131.

[98] Partendo da alcune dichiarazioni del filosofo I. Mancini sull'etica ortodossa, è stato B. Petrà (*Etica e vita spirituale nell'ortodossia...*, cf. pp. 64-70) a mettere in rilievo – forse tra i primi – la dimensione ecclesiologica e cristologica dell'etica della *Stolp*. L'idea della fondazione cristologica dell'antropologia di Florenskij è stata recentemente sviluppata da Z. Kijas, *Dieu mesure de l'homme selon Paul A. Florensky. Esquisse d'une anthropologie théandrique orthodoxe*, Diss. Louvain-la-Neuve, U.C.L. 1990; Id., *Jesus-Christ l'image et l'idée de l'être humain selon Paul Florensky*, in *Miscellanea Francescana* 1-2 (1991), pp. 3-22; Id., *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Florenskogo († 1937) i Hansa Ursa von Balthasara († 1988)*, Kraków 1996.

[99] Il tema della fondazione cristologica della riflessione teologico-ortodossa sulla persona, con un particolare interesse per l'opera di alcuni teologi contemporanei di tradizione russa e greca (V. Losskij, Ch. Yannaras, J. Zizioulas, J. Panagopoulos), è stato trattato da B. Petrà, *Cristo salvatore della verità personale dell'uomo nella riflessione ortodossa contemporanea*, in M. Nalepa - T. Kennedy (edd.), *La coscienza morale oggi. Omaggio al prof. Domenico Capone*, Roma 1987, pp. 373-405.

etico: l'uomo si attua come personalità solo in Cristo, vivendo di Cristo come "principio di vita"» [100].

2.1. *Gesù Cristo come «fondamento» dell'uomo*

Intanto dobbiamo subito dire che la fondazione cristologica dell'antropologia ed etica della *Stolp* è strettamente legata al concetto della «duplice natura» dell'uomo, ovvero all'idea dell'«auto-ricrearsi» dell'uomo come «persona empirica». Partendo da un brano della lettera ai Corinzi (*1Cor* 3, 10-15) e interpretandolo prima di tutto in chiave ecclesiologica (Paolo parla dell'opera dei credenti che, se costruita sul fondamento da lui posto, il Cristo, contribuisce all'edificazione della Chiesa), Florenskij – *per analogiam* – distingue tra ciò che, nel caso dell'uomo, rappresenta il suo «fondamento», posto una volta per sempre, e ciò che invece è l'«edificio» costruito con gli sforzi umani. Sulla base di questa distinzione egli commenta: «Il fondamento è comune a tutti: l'assoluta divinizzazione della natura umana nella persona di Gesù Cristo, e nessuno può porre un fondamento diverso». È, invece, la libertà di ciascuno a determinare il suo carattere, l'«*edificio*» [101].

Successivamente, in profonda sintonia con la cristologia paolina e patristica, in particolare – che vede nel Cristo il «primogenito di ogni creatura» (*Col* 1, 15) «per mezzo del quale tutto è stato fatto» (cf. *Col* 1, 16) e, perciò, il «modello originario» o la «forma sostanziale» di ogni uomo [102] –, Florenskij riconosce nella persona di Gesù

[100] B. PETRÀ, *Etica e vita spirituale nell'ortodossia...*, p. 70.

[101] Cf. *Stolp* (I), p. 230 (285); *PCSP*, p. 418.

[102] L'idea che Cristo è l'«archetipo dell'uomo» e, quindi, che Egli è anche la sua destinazione, il suo percorso e punto d'arrivo, è molto presente nei Padri (cf. per es. Ireneo, Origene, Atanasio, Gregorio di Nissa). Il grande maestro del cristocentrismo cosmologico e antropologico, in particolare, è Massimo il Confessore, per il quale Cristo sta al centro di tutto: è la sintesi cosmica del creato e dell'Increato, lo scopo ultimo dell'universo, solo a partire da Lui tutto sussiste e tutto ha un significato. Quanto alla teologia d'Oriente, l'idea della centralità di Cristo è stata approfondita da Gregorio Palamas e, soprattutto, da Nicola Cabasilas che formula le sue idee antropologiche (esposte in modo particolare ne *La vita in Cristo*) in chiave rigorosamente cristologica, definendo cioè l'uomo in ordine al Cristo. L'uomo, infatti, già nella sua struttura metafisica è formato in modo da avere solo in Cristo e per Cristo l'essere e la vita: «mente e desiderio sono stati foggiati in funzione di lui; per conoscere il Cristo abbiamo ricevuto il pensiero, per correre verso di lui il desiderio, e la memoria per portarlo in noi» (*La vita in Cristo*, 680a, tr. it. a c. di U. Neri, Roma 1994²). Secondo Cabasilas, la tensione al Cristo è iscritta nell'io profondo, è l'esigenza profonda della natura stessa dell'uomo, che tende al possesso della vita divina: «per tutti questi motivi l'uomo tende al Cristo con la sua natura, con la sua volontà, con i suoi pensieri, ma anche per la sua natura umana; (...) amare o pensare qualunque cosa che non sia lui significa sottrarci al necessario e deviare dalle tendenze poste originariamente nella nostra natura» (*ibid.*, 681ab). In definitiva, tendere al Cristo-archetipo significa muoversi verso di lui per divenire lui, nel quale soltanto l'uomo esiste. La presentazione di questa tematica in chiave etica si trova in B. PETRÀ, *La vita in Cristo. Temi etici nel pensiero di Nicola Cabasilas*, in *Studia Moralia* 27 (1989), pp. 77-102. Sempre a proposito della centralità di Cristo, è interessante ricordare l'originale ricezione di questo tema da parte di N. Berdjaev. Per lui «tutta la dignità dell'uomo sta nella sua comunione con Dio e nella sua Partecipazione alla vita divina, nella sua capacità di elevarsi. E l'aiuto che viene dato all'uomo dal Redentore Dio-Uomo non è per l'uomo stesso un aiuto estrinseco ed estraneo alla sua natura, ma qualcosa che gli è intrinseco e che rivela la sua natura, fatta ad immagine e somiglianza di Dio e quindi partecipe della vita divina; questo aiuto, insomma, è un'elevazione interiore all'uomo stesso. Cristo non è fuori ma dentro di noi, Egli è l'Uomo Assoluto che è dentro di noi, è il nostro modo di essere partecipi della Santissima Trinità»: N. BERDJAEV, *Il senso della creazione...*, p. 317.

Cristo la «via» che unica può rivelare all'uomo la verità su di lui, perché in Cristo si è rivelato e si rivela all'uomo il suo proprio «fondamento», «fulcro salvifico» e «principio della salvezza»: la propria «immagine di Dio» mondata dal peccato originale. «Il Signore» – spiega il Nostro – «*in Se stesso* ha mostrato a ciascuno di noi se stesso nella bellezza originaria incorrotta; come in uno specchio purissimo Egli ha dato a ciascuno di noi di vedere la santità dell'umana immagine immacolata di Dio». In altre parole: «Nell'"Uomo", o nel "Figlio dell'Uomo" è apparsa a ognuno la pienezza della *sua* propria personalità» [103].

A questo punto, il rapporto tra il «fondamento» dell'uomo e la persona di Cristo appare ancora più evidente. Se è vero che ogni uomo è chiamato a far fruttificare il «fondamento» che gli è stato dato, a fare della sua personalità una «rivelazione» o attuazione empirica dell'«immagine di Dio» presente in lui, è altrettanto vero che ciò sarà possibile solo attraverso Gesù Cristo, l'unico «punto luminoso» da seguire per la propria coscienza morale [104].

[103] *Stolp* (I), p. 230 (285).

[104] Cf. *ibid.*, pp. 230-231 (285).

2.2. *La coscienza morale come criterio dell'agire umano*

Per poter comprendere quest'affermazione occorre indagare sull'idea che Florenskij ha della coscienza morale dell'uomo [105]. Si deve subito dire che nella *Stolp* essa non viene sufficientemente approfondita, ma che, allo stesso tempo, alcuni significativi accenni circa la sua comprensione si trovano nei suoi primi saggi: *Empireja i empirija* (*Empiria ed empirismo*) (1904) e, soprattutto, *O sueverii i čude* (*Sulla superstizione e sul miracolo*) (1903) dove – sullo sfondo di un discorso di carattere gnoseologico basato sull'idea che per definire un nuovo concetto è necessario partire non solo da una percezione *fenomenica*, ma innanzitutto *noumenica* (conoscere il «lato interiore» della cosa) – emerge l'importanza dell'intenzione e, quindi, della coscienza nel definire il concetto di moralità [106].

Secondo Florenskij è impensabile che il concetto di moralità possa essere definito solo a partire dalla sua espressione esterna: il lato specifico dell'attività conoscitiva riguarda prima di tutto il suo lato interno, caratterizzato dal confronto tra la ragione conoscitiva e ciò che è *lecito* (*dovuto*) o *illecito* (*non-dovuto*). Solo che un tale confronto interiore – inevitabile per un giudizio morale – presuppone che l'uomo abbia un'idea chiara del *lecito* e dell'*illecito*, un'idea che animerà in ogni momento la sua personale convinzione e che misurerà e dichiarerà *vera* o *falsa* ogni altra idea [107]. Ma ciò è davvero possibile? Da che cosa dipende che l'uomo consideri alcune cose *lecite* e altre *illecite*?

È vero – costata Florenskij – che la distinzione tra *lecito* e *illecito* non è inscritta nelle cose stesse: queste due qualità contraddittorie «coesistono», come «momento divino» e «diabolico» – mantenendo ovviamente la loro «distanza qualitativa» –, in ogni oggetto della conoscenza. Di conseguenza, è impossibile dire che una cosa possa presentarsi alla ragione conoscitiva come di per sé (o in sé) *lecita* o *illecita*. Il fatto è che ogni oggetto di conoscenza si presenta all'uomo come un dato in sé *indifferente*. È invece l'uomo stesso che determina il processo della transizione dall'indifferente al lecito o all'illecito, un processo che accade all'interno dell'uomo. Perché se, da una parte, è vero che nessuna azione è «in sé» buona o cattiva, dall'altra, è altrettanto vero che la sua bontà o cattiveria dipende dal soggetto che agisce [108]. Il che fa capire che la distanza tra ciò che è buono e ciò che è cattivo è quella di una sottile *linea di confine*. «Ma dove passa questa linea, grazie a cui la costrizione viene valutata una volta come dovere morale o atto eroico di rinnegare se stessi per gli altri e un'altra come atto di violenza, offesa, falsità e malvagità?» [109]. Per sapere ciò – risponde Florenskij – è necessario interrogare la coscienza morale, il «fondamento oggettivo» grazie al quale l'uomo è capace di giudicare la sua azione come lecita o illecita. Infatti, «si può fare ciò che è male sapendo molto bene che si tratta del male; ma in nessun modo uno può costringere se stesso a farlo *come bene*: perché è impossibile far tacere la coscienza» [110].

Su un altro versante, il tema del criterio di moralità è stato approfondito nel saggio *Empireja i empirija*. Partendo dalla costatazione che due oggetti assolutamente indistinguibili empiricamente possono essere del tutto differenti interiormente, Florenskij sottolinea che è impossibile giudicare la moralità di una persona in base solo al suo modo di vivere/agire. Secondo la sua convinzione, è un fenomeno comune che ogni uomo – salvo qualche eccezione – sin dalla sua infanzia cerca di sottomettersi alle leggi morali o civili, così che, guardando dal di fuori, il comportamento dell'uno sembra essere quello degli altri. Il che non vuol dire che non ci sia comunque

[105] Anche se Florenskij non usa l'espressione «coscienza morale», ma solo «coscienza» (*sovest'*), dai testi che ora esamineremo emerge chiaramente che essa ha il significato di giudizio etico. In questo senso è giustificabile, soprattutto per motivi di maggiore chiarezza del discorso, adoperare la parola «coscienza morale». Insieme alla parola «coscienza» appare nelle pagine della *Stolp* anche la parola «cuore» (*serdce*) compresa, sulle orme della tradizione orientale, in termini ontologico-spirituali e, quindi, come «centro» dell'uomo, «focolare» della sua vita spirituale; cf. *Stolp* (I), pp. 267-271 (326-330). Quanto alla concezione del «cuore» nell'Oriente cf. T. Špidlík, *L'idea russa...*, pp. 308-318; Id., *Il cuore nella spiritualità dell'Oriente cristiano*, in AA.VV., *Lezioni sulla Divinoumanità*, Roma 1994, pp. 83-98; P. Evdokimov, *L'Ortodossia...*, pp. 91-93.

[106] Cf. *OSIČ*, pp. 48-51.

[107] Cf. *ibid.*, p. 49.

[108] Cf. *EIE*, p. 162; Florenskij ripete quest'idea anche nella *Stolp* quando – commentando il brano di *Lc* 16, 9 – scrive: «(...) nessuna proprietà di per sé è giusta o ingiusta, lecita o illecita, ma semplicemente è ed è *un bene*. Ma è lecita o illecita, giusta o ingiusta, in relazione alla persona che la possiede»: *Stolp* (I), p. 426 (491).

[109] *OSIČ*, p. 51.

[110] *Ibid.*, p. 49.

una differenza. Essa, però, non riguarda il «modo di agire», ma i motivi, le intenzioni che animano le singole azioni [111].

Florenskij, in questo senso, distingue tra due atteggiamenti comuni che caratterizzano anche la vita religiosa. Vi sono, da una parte, alcuni che osservano le norme per paura del castigo o per l'aspirazione di guadagnarsi la stima degli altri. Se questi cristiani «non avessero paura delle leggi o della punizione, se non temessero di perdere la loro reputazione, i loro onori, la loro posizione, in una parola, se i condizionamenti esteriori smettessero di spingerli a compiere l'opera di Dio, in quel caso – non avendo la conoscenza interiore della loro cittadinanza (spirituale), del loro disegno nel processo storico, del loro legame con un unico organismo-Chiesa, non avendo l'amore per Dio e per il corpo diveniente di Cristo, non avendo il desiderio di trasportare il centro del loro essere nell'Assoluto, ma ponendo al centro di tutto se stessi e i propri capricci – si staccherebbero dalla catena che li tiene e inizierebbero a ingannare e rapinare, a offendere e uccidere, perché fare tutte queste cose è per un uomo, che sta per impazzire nel suo rinnegamento interiore *volontario* dell'Assoluto, non solo conveniente, ma di per sé piacevole e attraente» [112]. Ma vi è, dall'altra parte, chi aderisce alla vita di fede e, di conseguenza, osserva i comandamenti «dal di dentro» con il desiderio di lasciarsi permeare totalmente da Dio e dalla sua divina volontà. Un tale comportamento fa dell'uomo «parte viva» del corpo di Cristo:

> «Un tale uomo non vive e non muore per se stesso, ma se vive o muore, lo fa per il Signore (cf. *Rm* 14, 7-8). Ecco perché uno può dire: "Noi abbiamo il pensiero (*νοῦς*) di Cristo" (*1 Cor* 2, 16). Ecco perché un uomo così ha diritto di dire: "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me" (*Gal* 2, 20)» [113].

[111] *EIE*, p. 163.
[112] *Ibid.*, pp. 163-164.
[113] *Ibid.*, p. 164; cf. *ibid.*, p. 174.

2.3. *Cristo e la coscienza morale*

Più tardi, nella *Stolp*, Florenskij mette un accento particolare sulla relazione tra Cristo e la coscienza morale, sottolineando la sua essenzialità, e invitando, allo stesso tempo, a una sua giusta comprensione. Egli – quasi dialogando intimamente con Kant – parte dalla costatazione che nelle condizioni dell'immediatezza empirica non esiste nulla di assoluto, nemmeno la coscienza. Essa, lasciata a se stessa, può sbagliare, anzi, sbaglia frequentemente; ciò viene testimoniato dai molti delitti gravi che spesso provengono dall'«illusione», dal muoversi secondo le direttive di una coscienza falsa. La coscienza morale dell'uomo, perciò, dev'essere continuamente verificata e corretta secondo un «modello assoluto». Ma tale «modello» abbisogna di alcune qualità: in primo luogo dev'essere tale da non distruggere l'unicità, l'insostituibilità e la libertà della persona. Perché il «valore assoluto», ossia il «*sancta sanctorum*» di ogni persona, è appunto «la sua libertà viva, il suo esistere al di fuori di ogni schema» [114].

In questo senso è inimmaginabile – e con ciò Florenskij sembra opporsi alla concezione della legge morale dell'etica kantiana – che una persona possa essere sottomessa a una formula, a un precetto, oppure a un «ideale» astratto o concreto che sia, anche se questo venisse dall'alto. Basta prendere l'esempio di un ideale filosofico che, nella sua astrattezza e universalità, è come un letto di Procuste destinato a tutti ma non adatto a nessuno: esso, perché si rivolge generalmente e anonimamente a tutti, risulta, per una persona concreta, come uno «schema morto», imposto dall'esterno. Altrettanto impossibile da seguire appare un ideale concreto, rappresentato cioè da un'alta personalità (l'eroe, il saggio, persino il santo) che, sì, può essere un esempio della perfezione umana, ma si tratterà sempre di un esempio incompleto. Perché si tratta in questo caso – ribadisce Florenskij – dell'ideale di un individuo concreto, senza dire niente sul singolo, su di me: «*A me*, però, non interessa quello che è adatto a Tizio e Caio, perché io vivo la *mia vita* e percorro la *mia* strada, che Dio mi ha destinato». In questo senso si può dire: il «*primo* idea-

[114] *Stolp* (I), p. 231 (286).

le è indispensabile, o, meglio, dovrebbe essere indispensabile, ma solo come ideale formale, non applicabile ad una persona concreta; il *secondo*, invece, è un ideale concreto, ma allo stesso tempo casuale e non connesso alla persona di ciascuno» [115].

Ma la costatazione che la persona, a causa della sua peculiare unicità, non può correggersi e verificarsi secondo una formula/norma esterna, e che non è nemmeno possibile dedurre meccanicamente da un esempio perfetto la sua vita e prescriverle delle norme, porta a una conclusione che sembra del tutto paradossale: essa «può e deve correggere se stessa, ma soltanto secondo *se medesima*», perché l'«unicità di ciascuna persona e la sua assoluta insostituibilità esigono che la persona *stessa* sia di esempio a se stessa» [116].

Tale conclusione potrebbe apparire, a prima vista, assurda e insostenibile: può uno, che, per la sua fragilità, ha bisogno di una continua verifica secondo un ideale assoluto, servire di esempio a se stesso, trovare in se stesso il *canone* della propria perfezione? Certo – spiega Florenskij –, da una parte, è vero che «per giungere a diventare esempio a se stessi bisogna aver già raggiunto lo stadio ideale»; ma, dall'altra, «tutto questo è possibile in Cristo, che nella propria carne ha mostrato a ognuno l'idea divina di se stesso» [117]:

> «Soltanto il Signore Gesù Cristo è l'ideale di ciascun uomo; non un concetto astratto, non una vuota forma dell'umanità in genere, non uno schema *per tutte* le persone, ma invece il modello, l'idea *di ogni* persona con tutto il suo contenuto vivo» [118].

Il che, però, ancora non spiega il legame tra l'esigenza che la persona sia di esempio a se stessa e il fatto che nella persona di Gesù Cristo si è rivelato e si rivela l'ideale di ogni persona. Infatti, che cosa significa che «in Cristo» la persona può correggersi, verificarsi o, semplicemente, vivere secondo l'ideale di se stessa? Che cosa vuol dire che «in Cristo» la persona può intravedere l'ideale di se stessa? E, poi, *com'è possibile* un tale atto di visione/correzione/verifica?

[115] *Ibid.*, p. 232 (287).
[116] *Ibid.*, p. 231 (286).
[117] *Ibid.*, p. 230 (285).
[118] *Ibid.*, p. 232 (287).

Florenskij risponde mettendo in rilievo di nuovo il concetto di *esperienza*: un tale atto «è possibile solo attraverso l'esperienza, la comunione personale, fissando incessantemente lo sguardo sul Volto di Cristo, cercando il proprio io autentico e la propria autentica umanità nel Figlio dell'Uomo» [119].

Anche se – in riferimento a quest'idea – il nostro Autore non dà una spiegazione dettagliata di tale affermazione, alla luce della sua gnoseologia dell'amore non è difficile capire a quale tipo di «esperienza di Cristo» egli si riferisca: si tratta di *rivivere* liberamente e con la massima radicalità, ma allo stesso tempo in condizioni irripetibili data l'unicità di ogni singola persona, l'esperienza di vita divino-umana di Gesù Cristo, Figlio dell'Uomo [120], al cui centro – come fondamento sicuro – sta l'esperienza del «Cristo crocifisso» (cf. *1 Cor* 1, 23), l'esempio-limite dell'umiltà e dell'amore *kenotico* di Dio (cf. *Fil* 2, 6-8) [121], il modello della massima rinuncia a sé per amore, nel dare la vita per gli altri.

[119] *Ibid.*, p. 231 (286).
[120] Cf. *DID*, pp. 569-570.
[121] «Cristo ha portato al limite l'idea dell'umiltà divina: venendo nel mondo, Dio depone la forma della Sua gloria e assume la forma della Sua propria creatura (*Fil* 2, 6-8), si sottomette alle leggi della vita creata, non infrange il corso del mondo (...) si limita invece ad accendervi una modesta luce attirando a Sé la sua creatura peccatrice e sfinita, cercando di farla rinsavire e non castigandola. Dio ama la sua creatura e si strugge per essa e per il suo peccato»: *Stolp* (I), pp. 289-290 (348-349). Come emerge da alcuni testi di Florenskij già citati, l'idea della *kenosi* di Dio rappresenta una delle idee-chiave del suo pensiero – tra l'altro determinante anche per lo sviluppo della teologia kenotica di Bulgakov – ed è in profondo legame con i due temi centrali della sua filosofia e teologia: il tema della SS.ma Trinità (kenosi intra-trinitaria) e quello della divinizzazione (kenosi come via della divinizzazione). Allo stesso tempo occorre ricordare che gli premeva di elaborare la sua comprensione della kenosi dal di dentro della «viva tradizione ecclesiale»: attingendo, in primo luogo, dalla concreta esperienza di fede vissuta nel seno della Chiesa e dall'insegnamento dei Padri. Infatti, è noto che Florenskij, soprattutto nel periodo della sua attività professorale al MDA, prese una posizione di distacco e di perplessità nei confronti delle tendenze di un'apertura acritica di alcuni teologi ortodossi alle teorie kenotiche, sviluppatesi nella teologia protestante. Dietro questa presa di posizione stava la sua grave critica verso ciò che egli chiamò con un nome generico il «kenotismo»: un indirizzo teologico che egli dichiarò falso e pericoloso in tutte le sue diramazioni (dalle più radicali fino a quelle più moderate) appunto per la comprensione ontologico-dualistica del rapporto tra la realtà materiale/corporale e Dio. Florenskij sottolineò in modo particolare il fatto che il kenotismo, partendo dall'idea che il Divino, per potersi incarnare, doveva «annientare in sé» tutti gli attributi che gli erano naturali, professa la totale incapacità del corpo umano di accogliere in sé Dio e, quindi, la sua peccaminosità. Ciò vuol dire che nessun corpo poteva e potrà essere mai spiritualizzato,

2.4. *Cristo crocifisso come rivelazione della «norma universale» e «assoluta» dell'essere*

Ma perché proprio l'esperienza di «Cristo crocifisso»? La risposta scaturisce dalla già ricordata duplice convinzione di Florenskij. La *prima*: all'origine di ogni esistenza sta l'Essere di Dio-Trinità; fuori della Trinità non c'è essere. La *seconda*: Dio – essendo «Amore *sussistente*» – vive nella dinamica delle mutue relazioni dei Tre, caratterizzata «dall'amore, dal *dono* di sé, dall'autoprofusione intradivina delle Ipostasi, dall'umiltà e dalla *kenosi* eterne» [122]. Dal fatto, cioè, che il «Triuno è Luce d'Amore e in questo è Essere» [123], che «tutto esiste veramente solo in quanto partecipa del Dio-Amore, Sorgente dell'essere e della verità» [124], e che la vita *intra*-divina consiste «nella trasmissione reciproca di un amore tragico, che si sacrifica, in un reciproco autosvuotamento, in un autoimpoverimento e autoumiliazione delle Ipostasi» [125], emerge che ciò che viene vissuto «da» o «in Dio» è la *norma dell'essere*, dotata di valore universale ed eterno. Infatti, Florenskij afferma che l'uomo diventa persona (se stesso) solo se vive nella dinamica della kenosi, includendo – attraverso l'atto di «svuotarsi» e «abbassarsi» (cf. *Fil* 2, 7) – il proprio Io nell'Io dell'altro essere, perché con «questo svuotamento di sé, *kenosi* dell'Io, si ripristina l'Io nella norma dell'essere che gli è propria. (...) Al contrario, *senza* abbassamento l'Io attingerebbe il proprio modello solo in potenza e non in atto. L'amore è precisamente

divinizzato e non poteva esserlo neanche il corpo di Cristo. Ovviamente, le conseguenze di una tale posizione teologica sono non solo di carattere dogmatico (il rinnegamento della Risurrezione di Cristo), ma anche antropologico. Egli, in questo senso, rimprovera il kenotismo per una comprensione dell'uomo del tutto estranea alla tradizione ecclesiale, costruita cioè su un concetto spiritualista di «figliolanza divina», carico di tragicità e di illusione. L'uomo del kenotismo, infatti, è un «uomo solitario» che, chiuso nella solitudine davanti al mondo circostante, conserva in sé la coscienza di essere portatore della vita divina, di essere figlio di Dio, senza, però, nessuna speranza di poter influire – in quanto tale – sulla realtà del mondo creaturale, sottoposta alle inviolabili leggi della tenebrosa materia, del corpo. Cf. *OTVCH*, pp. 198-217.

[122] *Stolp* (I), p. 138 (184).

[123] *Ibid.*, p. 212 (286); cf. *ibid.*, pp. 325-326 (387-388).

[124] *Ibid.*, p. 326 (388); cf. *ibid.*, pp. 85 (126), 167-168 (218-219), 193 (244), 322 (383), 327 (388-389).

[125] *Ibid.*, p. 138 (184).

il "sì" che l'Io dice a se stesso, mentre l'odio è il "no" a se stesso. R. Hammerling lo dice con una frase quasi intraducibile: l'amore è "*das lebhafte Sich-selbst-bejahen des Seins*", il vivo "sì", che l'essere dice a se stesso» [126].

[126] *Ibid.*, p. 92 (134). Con l'idea della *kenosi* come norma/dinamica originaria dell'essere Florenskij sembra richiamarsi a un tema molto presente nei Padri: quello della creazione del mondo attraverso la croce. Uno di loro, Ireneo, per esempio scrive: «Il Verbo di Dio (...) s'è fatto uomo negli ultimi tempi, è nel mondo e in quanto è invisibile sostiene tutte le cose create ed è impresso in forma di croce nella creazione intera (*in universa creatione in forma crucis inexistens*)» (*Adversus haereses* 5, 18, 3; cf. anche *Demonstratio apostolica* 34). Florenskij riprende e approfondisce quest'idea alcuni anni dopo, nello scritto intitolato *Strach Božij* (*Il timore di Dio*) (cf. *STBO*, pp. 89-96; si tratta della prima delle lezioni tenute a Mosca nei mesi di maggio e giugno del 1918), appoggiandosi abbondantemente alle testimonianze dei santi asceti e agli scritti dei Padri, tra i quali Basilio il Grande, Girolamo, Giustino, Origene, Ambrogio, Tertulliano ecc. Partendo dall'idea che la kenosi è ciò che caratterizza la vita intra-trinitaria di Dio e ciò che caratterizza il suo rapporto con la creazione e riconoscendo nella croce di Cristo la massima espressione della kenosi, egli afferma che la «Croce» è il modello originario di tutta la realtà creaturale: dell'Universo e dell'uomo in particolare. «Tutto è Croce», – scrive – «tutto è crociforme. La croce è il fondamento di ogni essere come vera *forma* della sua esistenza, una forma non soltanto esteriore ma quella che ordina tutto, σταυρός di Platone». E ancora: la Croce «è la forza fondante del mondo, "assegnata al mondo", è la custode del mondo, la sua guida, è l'idea del mondo, la Sofia. L'universo, sia nel suo insieme che nelle sue parti, è crociforme, e la forma di croce penetra l'universo in tutte le sue direzioni, in tutte le sue divisioni, in tutti i sensi»: *STBO*, pp. 95-96. Parole, queste, che interpretate sullo sfondo di tutto il pensiero di Florenskij, rivelano che la kenosi rappresenta per lui il modello o la forma dell'essere, nel senso più profondo della parola. Questa idea emerge soprattutto nella sua riflessione sull'uomo. La Croce è il tipo dell'uomo in duplice senso: l'uomo è stato creato all'immagine della Croce e Essa, allo stesso tempo, è anche la mèta della realizzazione umana e la via che occorre percorrere per raggiungerla. Quanto al primo tema, Florenskij spiega: la Croce «è la luce del Volto del Signore, o la rivelazione della Sua Gloria, la Gloria del Signore, o, ancora, l'*Immagine* del Signore rivelatasi al mondo. Solo che a questa Sua Immagine è stato creato l'uomo. Per questo la Croce è la natura umana, che il Signore aveva assunto su di Sé, nella sua unità e nel suo essere immagine divina»: *ibid.*, p. 91. Certo, si tratta di comprendere tutto ciò in chiave trinitaria, nel senso che «il tipo della Croce, e quindi *prototipo* dell'uomo, è la Santissima Trinità stessa; Santissima Trinità-Croce-Uomo»: *ibid.*, p. 92. Quanto al secondo, egli scrive: «Vivere la similitudine a Dio coincide con il rivelarsi della Croce, con il realizzare in sé la Croce. La santa *entelechia* dell'umanità è la Croce, la Croce-*entelechia*»: *ibid.*, p. 92. In altre parole: «(..) noi ci coordiniamo nello spazio prendendo in riferimento il monte Golgota, centro di tutti i centri, punto iniziale in cui hanno origine tutte le coordinate. Ma ciò significa che la *Croce di Cristo*, la Croce Vivificante, sulla quale fu appeso il Signore, è l'*asse* coordinatore *del mondo*, l'asse assoluto nel senso che è in riferimento a esso che le cose ricevono la loro ragionevolezza. (...) Ed è per questo che le nostre croci rappresentano le *categorie del pensiero*, che esse vengono sempre prese in considerazione: perché le croci sono l'asse, le coordinate mobili grazie alle quali rendiamo comprensibile tutto ciò che ci accade»: *KIF*, p. 134. Cf. M. SILBERER, *Die Trinitätsidee...*, pp. 127-135; N. VALENTINI, *La sapienza dell'amore...*, pp.

Solo che questa *norma universale e assoluta dell'essere* – data la sua *trans*-logicità – l'ha potuta rivelare all'uomo solamente Colui che «vive nelle viscere della Trinità» e con l'atto di «un'autorità infinita fondata su un amore che sacrifica se stesso» [127]. Ecco perché senza il Cristo, in cui la coscienza di sé converge con quella di Dio, l'uomo non avrebbe potuto né può venire alla conoscenza di ciò che è la Verità della vita. Di conseguenza, si capisce che *rivivere* l'esperienza di Cristo crocifisso – è stato infatti il momento della morte sulla croce, l'esempio-culmine di un amore che sacrifica se stesso, a essere la testimonianza autorevole [128] della vera *norma* dell'essere – significa *scegliere* come propria la vita trinitaria, al di fuori della quale non è possibile vivere nella dinamica di un vero amore [129].

Tornando alla relazione tra Cristo e coscienza morale, è logico concludere che se «manca la contemplazione di sé e del fratello nel Cristo, la coscienza va a tastoni, si tormenta buttandosi da un estremo all'altro e, angosciandosi in un vicolo cieco, erra e costringe a errare, e non è in grado di guidare a una meta precisa». La ragione di ciò sta nel fatto che fuori del Cristo è «impossibile l'amore per sé e per l'altro, perché, se quest'amore è sincero e non è egoismo travestito, porta inevitabilmente alla ἐποχή, all'agonia impotente» [130].

300ss. Queste intuizioni di Florenskij sono state riprese da Bulgakov, il quale, in *Svet nevečernij*, scrive: «L'immagine di Dio nell'uomo sta non soltanto nella trascendenza del suo spirito (in una partecipazione negativa all'Assoluto), ma anche in una partecipazione positiva al mistero divino, alla sua triipostaticità, nel senso delle parole: "Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui" (*Gv* 14, 23). La triipostaticità è inscritta nel nostro spirito con le sacre e misteriose lettere e quanto più penetriamo nel suo seno, tanto più pienamente percepiamo questo mistero del proprio essere»: S.N. BULGAKOV, *Svet nevečernij*..., pp. 244-245.

[127] *Stolp* (I), p. 107 (148).

[128] Cf. *ibid.*

[129] Una tale spiegazione si oppone alla posizione critica di F. Marxer basata sulla convinzione che «est difficile de prendre la kénose de Jésus comme modèle, comme exemplaire d'un comportement» (F. MARXER, *Le problème de la vérité*..., p. 231). Egli, infatti, accusa Florenskij di aver ridotto, «avec une incontestable efficacité, Jésus à un simple *ethos*», senza rendersi conto dell'unicità di quell'avvenimento storico che era la kenosi del Figlio di Dio. Il fatto è che Florenskij, muovendosi in prospettiva ontologico-trinitaria, riconosce nella kenosi agapica quella che è dall'eternità la «norma dell'essere» ($A = A$ quando $A = non\text{-}A$), una «norma» alla quale Dio chiama l'uomo attraverso la kenosi di Gesù Cristo.

[130] *Stolp* (I), p. 231 (285); cf. *ibid.*, pp. 161-162 (209).

Alla luce di tutto ciò che è stato detto, appare evidente che Florenskij, in fondo, invita non solo a riconoscere in Gesù Cristo l'ideale di ciascun uomo e il «fondamento» del suo essere ed operare, ma anche a cogliere il vero significato di questi termini per comprendere meglio il posto e il ruolo di Cristo nella vita dell'uomo. E il loro vero significato è in primo luogo *ontologico*: in Gesù Cristo dev'essere riconosciuto «il principio della nuova vita, che, una volta accettata da Lui ed accolta nel cuore, si evolve secondo leggi proprie» [131].

Per sottolineare quest'idea, Florenskij, opponendosi radicalmente a un cristocentrismo moralista, scrive: «Gesù Cristo non è una regola morale ambulante e nemmeno un modello da copiare» [132]. Con la prima negazione egli intende criticare il protestantesimo liberale che «risolve il Cristo in uno schema morale» [133]; con la seconda critica il cattolicesimo spiritualistico o moraleggiante, che dall'idea del Cristo modello deriverebbe «l'aspirazione alla *Imitatio Christi*». «Se il protestantesimo distrugge Cristo» – spiega – «il cattolicesimo vuole indossare la maschera del Cristo» [134]. Il rapporto tra Gesù Cristo e l'uomo è, invece, in primo luogo di carattere ontologico: l'uomo riceve da Lui «una vita nuova conservando, anzi acquistando di nuovo, la libertà e l'unicità che gli sono proprie e questa vita "trasfigura", secondo la parola evangelica (cf. *Mt* 13, 31; *Lc* 13, 21), "fermenta" la sua personalità empirica in conformità all'immagine di Dio in lui» [135].

2.5. *La prospettiva cristologica dell'etica*

Sullo sfondo della riflessione precedente emerge che «la forma etica del cristiano non può non coincidere con il Cristo stesso» [136]. Infatti,

[131] *Ibid.*, p. 232 (287).

[132] *Ibid.*

[133] *Stolp* (II), p. 723 (743).

[134] *Ibid.*

[135] *Stolp* (I), p. 232 (287).

[136] B. PETRÀ, *Etica e vita spirituale nell'ortodossia*..., p. 68.

«Gesù Cristo *veritiero* (*pravdivyj*) è colui nel quale vive per eccellenza la verità, colui nel quale è *tutta* la verità, il Verbo di Dio incarnato; Gesù Cristo veritiero è norma e regola e fonte di ogni "operare la verità"» [137].

Visto l'intrinseco legame tra l'essere e l'agire dell'uomo nella concezione antropologico-etica di Florenskij (nel senso che se, da un lato, l'essere dell'uomo si esprime/esterna nell'azione, si oggettivizza nel suo operare, dall'altro, è la libera azione dell'uomo che costruisce/crea il suo essere, la sua «personalità empirica»), è necessario interpretare la sua idea di «cristiformità» in chiave innanzitutto ontologica. In tale modo appaiono come sinonime le espressioni: essere una «nuova creatura» in Cristo, «vivere in Cristo», operare/agire «secondo il Cristo, nel Cristo, per la forza del Cristo» [138]. Il fatto è che solo prendendo in considerazione questa particolare caratteristica del pensiero etico florenskijano – che è una delle caratteristiche dell'etica ortodossa [139] –, si può comprendere il giusto

[137] *Stolp* (II), p. 643 (688).
[138] *Stolp* (I), p. 224 (278).
[139] La teologia orientale comprende l'idea di «cristiformità» dell'uomo non tanto in termini morali, ma piuttosto ontologici, nel senso che l'incontro dell'uomo con Cristo è l'incontro con la Verità di vita che influisce sul suo agire in una maniera del tutto sostanziale: illuminando e risanando le sfere più profonde del suo essere. «La personale esistenza teandrica del Cristo» – scrive a questo proposito Ch. Yannaras – «dà ipostasi al morto *essere* dell'uomo, *costituisce* una "nuova creazione", una nuova umanità che *esiste* in comunione con il Padre, così come è stata assunta – mortale e insanguinata com'era – dall'amore ipostatico del Figlio»: CH. YANNARAS, *La libertà dell'ethos...*, Bologna 1984, p. 48. In Cristo – continua ancora il teologo greco – è stata ristabilita la comunione dell'uomo con Dio, grazie alla quale l'uomo ritrova una dimensione nuova, più sostanziale e vera, della propria esistenza: «questa comunione è la *ragione* (logos) dell'esistenza, il suo senso, la sua causa e al tempo stesso lo scopo e la pienezza della sua verità. Ogni prospettiva ontologica e esistenziale si compie in Cristo perché egli è il *Logos* di ogni realtà esistente e esistenziale; è il *Logos*-rivelazione ipostatica di Dio, ma anche il *logos* delle creature, la manifestazione della personale energia creatrice di Dio; è anche il *logos* dell'esistenza umana, il suo fine esistenziale e il suo senso, la ricapitolazione dell'armonia "logica" del cosmo e del *logos* della Storia nella relazione di Dio con l'uomo»: ID., *La persona e l'eros. Saggio teologico di ontologia* (in greco, citato da B. PETRÀ; *Cristo salvatore della verità...*, pp. 386-387). La stessa idea viene ripetuta, in diverse variazioni, da altri teologi dell'Oriente cristiano. Uno di loro, P. Nellas, appoggiandosi ai testi di N. Cabasilas e sottolineando il ruolo dei sacramenti nella divinizzazione dell'uomo, scrive: «Con il battesimo, la cresima, la santa Eucaristia e tutte le altre forme di vita spirituale, noi ci amalgamiamo con il Corpo di Cristo, assumiamo l'essere cristiano, vale a dire l'essere cristocentrico e cristomorfico, con le corrispettive forma e vita». Questo è il pensiero dello stesso Cabasilas il quale «spiega che l'unione e la comunione dell'uomo con Cristo si concretizza nell'"essere" dell'uomo, nel "movimento" che questo essere esplicita, nella *vita*, nella *conoscenza* e nella *volontà*»: P. NELLAS, *Voi siete dèi. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Roma 1993, pp. 141-142.

significato dell'idea di Cristo come «fondamento» dell'agire dell'uomo. In fondo, «agire nel Cristo» corrisponde all'atto della personalizzazione cosciente e volontaria dell'«immagine di Dio» nell'uomo, che, allo stesso tempo, corrisponde alla sua *cristificazione*. Ogni azione dell'uomo, fatta in concordia con l'ideale che è Cristo e animata dal suo Spirito, personalizza la «coscienza di Dio» (l'«immagine di Dio») nell'uomo, portandola a uno stato di auto-coscienza personale, quale coscienza della propria attività autonoma che prende, come riferimento, il Cristo [140]. In quest'ottica risultano impure, inutili, cattive tutte quelle intenzioni, parole, opere dell'uomo che non hanno per sorgente Dio, che non si nutrono della linfa della vita eterna, insomma, che si sono dissociate dal loro ideale-Cristo [141].

L'espressione massima della *cristificazione* è quella di cui parla la lettera ai Galati: «Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (*Gal* 2, 20) [142]. Per Florenskij si tratta di una realtà che non può essere compresa solo come puro impegno morale di orientare tutto, la vita, l'attività, i pensieri e i sentimenti al Cristo, di fare tutto per Lui: le parole di Paolo rivelano piuttosto che al culmine della vita di fede è Cristo stesso a prendere dimora nel cuore dell'uomo, e a rivelare così realmente se stesso [143].

Alla luce di una tale comprensione della «cristiformità» si può capire meglio come mai Florenskij, per parlare della qualità morale (bontà o cattiveria) delle azioni/opere dell'uomo, ricorre a termini ontologici. Il carattere *buono* di un'azione, infatti, corrisponde a un'azione che – essendo fatta non solo sul «fondamento» sicuro, il «Cristo crocifisso» (cf. *1 Cor* 3, 10-15), ma anche in piena sintonia con esso – ha un'«esistenza oggettiva» e, quindi, «rimarrà» nel giorno della prova del fuoco. Quello *cattivo*, invece, corrisponde a un'azione che – costruita sopra il «fondamento» senza essergli conforme – non ha

[140] Cf. *Stolp* (I), pp. 233-234 (288), 237 (292).
[141] Cf. *ibid.*, p. 237 (292).
[142] Cf. *EIE*, pp. 164, 174.
[143] Cf. *ibid.*, p. 174.

un'esistenza «in sé» ma solo «per sé» e, perciò, «brucerà davanti allo sguardo di Colui che incarna la pienezza del suo ideale» [144].

Florenskij si sofferma soprattutto su questo secondo tipo di azioni/opere, descrivendolo innanzitutto come frutto di un'«aseità» umana condannata alla non-esistenza:

> «Queste "opere" esistono solo soggettivamente come nudo "per sé", mentre vi manca del tutto il momento dell'"in sé". Per ogni "lui stesso" questa "aseità", questa "opera" non esiste perché è assolutamente priva di essere oggettivo. La "aseità" senza il "lui stesso" è un incubo tormentoso che sorge nel vuoto del non essere, un "pianto e stridor di denti" che nessuno ode, una specie di incessante allucinazione del nulla, una irrealtà eternamente arsa e peritura, insomma il pieno μὴ ὄν metafisico. (...) Soltanto la contemplazione oggettiva della propria individualità nella persona di Gesù Cristo permette di avvertire il proprio stato e di lanciarsi sulla via, splendente come una silenziosa aurora estiva, del ritrovamento di sé» [145].

Egli, allo stesso tempo, collega quest'idea con quella – già una volta ricordata – della distinzione tra i due momenti dell'essere (l'«in sé» e il «per sé») e, quindi, tra ciò che nell'uomo è destinato a «rimanere» e ciò che, invece, è destinato a «perire». Richiamandosi alle parole di Paolo (*1 Cor* 3, 15) – secondo cui, anche quando il fuoco brucerà l'«opera» dell'uomo, «egli stesso» si salverà –, il Nostro costata che ciò «che da Cristo è stato dato all'uomo *in quanto uomo* non può passare, perché altrimenti perirebbe l'*immagine di Dio*» [146]. È Paolo stesso a suggerire una tale idea, quando dice che i fedeli sono «tempio di Dio», «tempio santo» in cui vive lo Spirito di Dio. Perché ciò che è santo non può perire nel fuoco. Quindi, l'«immagine di Dio», l'«essenza santa» dell'uomo *deve* rimanere; periscono solo le sue «opere», la prima delle quali è – appunto – la sua autocoscienza, la coscienza cioè della propria creatività e attività [147]. Ecco

[144] *Stolp* (I), p. 232 (287).
[145] *Ibid.*, pp. 234-235 (288-289).
[146] *Ibid.*, p. 233 (288).
[147] Cf. *ibid.*

le parole di padre Pavel che spiegano la dinamica di questa misteriosa separazione:

> «Se risulterà che la nascosta *immagine di Dio* non si è manifestata in una concreta *somiglianza a Dio* – se, cioè, l'uomo avrà sotterrato l'immagine di Dio che gli fu data, non l'avrà messa a profitto moltiplicandola, non avrà deificato la propria aseità, non avrà fornito prova di sé –, l'immagine di Dio verrà asportata dalla sua aseità non deificata. Se invece l'aseità risulterà trasformata in somiglianza a Dio, l'uomo riceverà la "ricompensa-μιστόν", la beatitudine interiore di vedere in se stesso la somiglianza di Dio, la gioia creatrice dell'artista che contempla la propria opera» [148].

Ma, parlando in termini concreti, quale «opera» dell'uomo «rimarrà»? Sullo sfondo di tutto ciò che abbiamo detto e mettendo soprattutto in evidenza l'idea di Cristo crocifisso come norma universale ed assoluta dell'essere/agire dell'uomo, risulta chiaro che ciò che dà l'«essere oggettivo» alle sue azioni/opere è, appunto, lo spirito con cui vengono fatte: quello della *kenosi*, dell'*amore* per l'altro, del dono-di-sé. Il che viene confermato da Florenskij quando, richiamandosi all'inno di Paolo all'amore (*1 Cor* 13), afferma: «Rimangono (...) la fede, la speranza e la carità, ma soprattutto la carità» [149]. Queste parole dell'apostolo – spiega – «non rappresentano un'eccessiva o crudele richiesta, ma indicano quello che è il fondamento della vita *etica*, una condizione di vita che non è stata imposta all'uomo dal di fuori come impegno schiacciante, ma che sgorga dalla sua propria natura. *Ecco*, questa è la condizione di ogni vita vissuta nella verità: "Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sarei come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna. E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i pensieri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sarei nulla. E se anche distribuissi tutte le mie sostanze e dessi il mio

[148] *Ibid.*, p. 230 (284-285).
[149] E aggiunge: «Tutta la personalità empirica del cristiano dev'essere intessuta di fede, speranza e carità e la società cristiana dev'essere la triade reificata di queste tre virtù»: *ibid.*, pp. 228-229 (283); cf. *ibid.*, pp. 163 (211), 89-90 (130-131), 94-95 (136).

corpo per esser bruciato, ma non avessi la carità, niente mi gioverebbe" (*1 Cor* 13, 1-3)» [150].

2.6. *La prospettiva escatologica dell'etica*

Se tutto questo è vero, si può allora costatare – assieme a B. Petrà – che «da Florenskij viene un suggerimento che colloca in una luce peculiare anche la possibile prospettiva escatologica dell'etica» [151]. In fondo si tratta di una prospettiva che viene a essere inevitabilmente mediata dalla centralità di Cristo: nella persona di Gesù la «realtà finale» è *già* data; l'uomo «definitivo» e perciò anche l'ideale di ogni perfezione umana è Cristo stesso [152].

L'idea che la relazione con Cristo nello Spirito è *già* l'ingresso negli ultimi tempi non è, nella *Stolp*, un'idea marginale: si tratta di una ferma convinzione di Florenskij che anima – come filo conduttore – ogni pagina e tema di quest'opera. Parlando, per esempio, della vita nello Spirito, egli spiega che anche se è vero che la piena conoscenza dello Spirito avverrà solo alla fine della storia del mondo, quando si rivelerà il Paraclito, è altrettanto vero che vi sono delle persone singole che, avendo la conoscenza del Paraclito in momenti singoli, per un istante si alzano oltre il tempo all'Eternità così che per loro *già* ora non c'è tempo, «per loro finisce la storia» e «si squarcia il velo del futuro» [153]. Attraverso tali persone, «come attraverso il cannocchiale», si scorge *già* ora Colui che solo deve venire [154]. Di conseguenza, il nostro Autore invita a pensare in una simile prospettiva – oggi potremmo dire, nella prospettiva del *già* ma *non ancora* dell'*éschaton* – anche la realtà del «Regno di Dio», perché esso ha «una manifestazione storico-graduale e una manifestazione discontinua-escatologica irriducibili l'una all'altra» [155]. Si tratta, dunque, di una realtà che si manifesterà nella sua definitiva pienezza solo nell'*éschaton*, ma che, nello stesso tempo, è *già* ora presente nella storia (cf. *Lc* 17, 21) come granello minimo di senape [156].

Quanto all'idea/intuizione che sta alla base di un tale ragionamento, si tratta – secondo noi – della stessa idea/intuizione che – come abbiamo cercato di dimostrare nella prima parte del nostro lavoro – animò tutta la ricerca matematica di Florenskij, il che non sorprende se ricordiamo che la *Stolp* è stata scritta nel periodo del suo profondo interesse per la «sintesi filosofico-matematica» [157]. Pensiamo, in modo particolare, all'idea/intuizione dell'«infinità attuale» che sta alla base di tutta la sua riflessione gnoseologica, animata dalla convinzione che si è in cammino verso la Verità solo dimorando nella Verità; si è indirizzati verso la Verità solo se *già ora* si sta nella Verità [158].

Tornando alla riflessione etica, si deve dire che il pensiero di Florenskij si muove dall'inizio nell'orizzonte di questa logica. Lo dimostra uno dei suoi primi saggi, *Spiritizm kak antichristianstvo* (*Lo spiritismo come anticristianesimo*) (1904), dove scrive:

> «Egli [Dio] è qui, ora. I nostri sforzi [di entrare in rapporto con Lui] non sono un qualcosa di immaginario, un'eterna aspirazione che non raggiungerà mai la sua fine, un qualcosa che lascerà sempre una traccia di desiderio incompiuto. No, perché quando facciamo ancora un altro sforzo, aggiungiamo ancora un altro tentativo, *all'improvviso* ci accorgiamo di essere entrati, con un'inesprimibile trepidazione di bambino in gioia, nello stadio definitivo ed ultimo, ottenendo ognuno il suo volto ideale. Noi, essendo di un equilibrio instabile, siamo incapaci di ottenere questo volto con le nostre proprie forze. (...) Su di noi gravano le tenebrose potenze, la peccaminosità, esse seducono, il

[150] *EIE*, p. 166.
[151] B. PETRÀ, *Etica e vita spirituale nell'ortodossia*..., p. 68.
[152] Cf. *Stolp* (I), p. 232 (287).
[153] Cf. *ibid.*, pp. 112 (156), 132 (178).
[154] *Ibid.*, p. 125 (170).
[155] *Ibid.*, p. 136 (182).
[156] Cf. *ibid.*, pp. 136-137 (182).
[157] S.M. POLOVINKIN, *P.A. Florenskij: Logos protiv chaosa*..., p. 32.
[158] «La conoscenza, qualunque sia la sua limitatezza, è, nella sua sostanza, *infinita*. (...) Ogni nostro pensiero tocca l'*infinito* della conoscenza», «anche una limitata potenzialità della conoscenza» ha un «*infinito* contenuto»: *PG*, p. 174. Ciò è possibile in quanto ogni atto della conoscenza della Verità è «la partecipazione alla Verità stessa», significa entrare *già* ora e realmente «nelle viscere dell'Unitrinità divina, e non semplicemente attingere idealmente la sua forma esteriore»: *Stolp* (I), p. 74 (115).

peccato è pronto a prenderci in suo potere. C'è, però, chi ci salva da questo suo potere, Cristo, rifugio sicuro, davanti al quale le potenze oscure devono liberare la loro preda. Così che già ora, dappertutto e in tutto si trova la compiutezza, la compiuta "attuale" infinità. Già ora tutto è riempito di luce costante e soave, e di puerilità» [159].

È nello stesso orizzonte che bisogna comprendere la sua idea di perfezione umana: affinché la persona possa essere di esempio a se stessa (un esempio che l'aiuta nel cammino verso la perfezione), essa deve aver già raggiunto lo stato ideale (dev'essere *già* perfetta). Per dirla in altri termini – che rivelano ancora di più la dialettica del *già* e *non ancora* nel senso escatologico –: «Per *diventare* santi bisogna *essere* santi, bisogna innalzarsi tirandosi su per i capelli» [160].

Ovviamente, queste parole di Florenskij vanno interpretate nella chiave della sua «ontologia dell'amore». Egli, infatti, riferendosi soprattutto alla prima lettera di Giovanni (cf. *1 Gv* 4, 7-8), formula il concetto di perfezione dell'uomo in termini strettamente ontologici: l'uomo è perfetto quando, rinnegando/svuotando se stesso per via dell'amore, «è» una «creatura nuova» in Dio; in altri termini, l'uomo è perfetto quando proviene/nasce «da Dio», partecipando così della vita della SS.ma Trinità. Qui non si tratta di un cambiamento, un miglioramento o un perfezionamento spirituale-morale soltanto, ma di una vera *transustanziazione* ontologica. Nel senso che, amando, l'uomo acquista un «nuovo essere», una «nuova natura», diventa «figlio di Dio» [161].

Potremmo quindi dire che, per Florenskij, la perfezione sta nell'acquisire una «nuova qualità» o, meglio, un «nuovo tipo» d'essere. Ciò, allo stesso tempo, non vuol dire che egli abbia escluso o dimenticato l'idea di attuazione progressiva della perfezione. Il fatto è che quest'idea, collegata con quella di crescita graduale nel praticare la vita ascetica, è stata integrata nell'insieme di tutto il quadro della sua visione ontologica. La perfezione presuppone e richiede, sì, un processo graduale di crescita (spirituale e morale), solo che esso si svolge/accade all'interno dello stato di perfezione *già* raggiunto e realizzato nel momento in cui l'uomo, amando, penetra nell'intimità della vita trinitaria. Per dirla con le parole di Florenskij:

> «L'amante è passato dalla morte alla vita, dal regno di questo mondo al Regno di Dio, è divenuto "partecipe della natura divina – θείας κοινωνὸς φύσεως" (cf. *2 Pt* 1, 4), è entrato nel nuovo regno della Verità, *nel quale può crescere e svilupparsi*» [162].

In un certo senso si potrebbe costatare che – per il nostro Autore – non vi è nessuna differenza tra l'ideale di perfezione e la perfezione dell'uomo raggiunta nel momento della sua rinascita alla «vita nuova». Se si può parlare di qualche differenza, essa si può paragonare a quella tra un seme e una pianta cresciuta da questo seme: il seme contiene in sé (*già*) tutta la pianta, anche se è necessario il tempo perché esso possa manifestarsi come pianta. Si tratta della differenza dovuta al progressivo manifestarsi della stessa perfezione. Perché, in chi è entrato nel Regno della Verità, «permane il seme divino, il seme della vita eterna (*1 Gv* 3, 9), il seme della stessa Verità e della conoscenza genuina» [163].

Il vero asceta è colui che vive *già ora* compiutamente la relazione con il definitivo, con l'eterno. Lo sforzo ascetico, nei suoi vari passaggi, porta infatti

> «l'asceta alla radice assoluta del creato quando, lavato dallo Spirito Santo, separatosi dalla propria "aseità" dopo aver messo ordine in se stesso, egli tocca in se stesso la *propria* radice assoluta; la radice dell'eternità che gli è data attraverso la partecipazione all'intimità dell'Amore trinitario» [164].

L'asceta è colui per il quale l'«entrare nel Regno» non rappresenta un raro episodio, ma una costante realtà di vita che permea tutta la persona rispecchiandosi anche esternamente. Per questo, l'asceta

[159] *SKA*, p. 130.
[160] *Stolp* (I), p. 231 (286).
[161] Cf. *ibid.*, p. 85 (126).
[162] *Ibid.* (corsivo nostro).
[163] *Ibid.*
[164] *Ibid.*, p. 318 (377-378); cf. *ibid.*, p. 323 (385).

viene considerato un uomo «bello» – infatti, l'ascesi «crea non l'uomo "buono" ma *bello*» [165] –, della stessa «bellezza di Cristo-Luce» [166].

Ma la prospettiva escatologica della forma etica emerge – in Florenskij – anche nel caso contrario: la futura condanna finale è, in qualche modo, *già* ora in via di attuazione:

> «Se l'Io non ha messo il proprio tesoro nella propria auto-creazione divina, se invece di aggrapparsi alla sua immagine di Dio nel Cristo ha scelto il suo proprio contenuto *empirico* e quindi il convenzionale, il limitato, il finito, e perciò il cieco, si è altresì accecato, privandosi della propria libertà, ha asservito se stesso e quindi anticipato il Tremendo Giudizio» [167].

Per non finire in questo stato d'esistenza – per non essere, cioè, «misteriosamente tagliato dalla Radice della Vita e quindi, privato dei succhi dell'essere, dello Spirito Santo» e, di conseguenza, per non perdere «la funzione creativa della propria auto-edificazione nel Cristo» [168] – occorre «rimanere in Gesù» (*Gv* 15, 4-5), anticipando *già ora* il giudizio di Dio. Se, cioè, le «opere» peccaminose dell'uomo sono destinate ad essere separate dal suo «in sé», espulse dalla sfera divina, dall'essere, è importante che l'uomo stesso anticipi liberamente questa futura separazione:

> «Già durante la vita dev'essere "reciso" e "gettato via" il lato cattivo e passionale della personalità; già durante la vita dev'essere soffiata via la "zizzania delle opere"; già durante la vita dev'essere stracciata "la triste veste delle passioni"» [169].

Il che è possibile anzitutto grazie ai sacramenti che hanno il carattere del giudizio di Dio:

> «Nessun sacramento trasforma il peccato in non peccato, perché Dio non giustifica la menzogna. Il sacramento amputa la parte peccatrice dell'anima e per chi lo riceve rende il male oggettivamente *nullo* (coperto) e soggettivamente chiuso in se stesso, diretto contro se stesso, come un serpente che si morda la coda, come il diavolo rappresentato nelle antiche raffigurazioni del giudizio universale» [170].

[165] *Ibid.*, p. 99 (140).
[166] Cf. *ibid.*, pp. 98-99 (141).
[167] *Ibid.*, p. 217 (271).
[168] *Ibid.*, p. 246 (302).
[169] *Ibid.*, p. 239 (294).

3. L'*ETHOS* DELLA «TERZA VIA»

3.1. *Introduzione*

Abbiamo già accennato al profondo legame – nel pensiero florenskijano – tra ontologia, antropologia ed etica, che, come abbiamo appena visto, trova la sua concreta espressione nel fatto che il nostro Autore pone il segno d'uguaglianza tra l'idea dell'«auto-ri-crearsi» dell'uomo e il concetto del «vivere in Cristo» come «nuova creatura». Guardando le cose in quest'ottica, si potrebbe dire che l'uomo – per Florenskij – «è», se o quando «è/vive» rinascendo da Dio, quando è/vive come colui che si è «rivestito di Cristo» (cf. *Gal* 3, 27).

Certo, si tratta di una «formula» ontologica ed antropologico-etica che caratterizza non solo il pensiero florenskijano: essa è connaturale a molti teologi della tradizione ortodossa, i quali – come già accennato – sono abituati a riflettere sull'uomo, sul suo essere ed agire, in un orizzonte più ampio: quello dell'«ontologia della salvezza». Ma allo stesso tempo si deve dire che questa «formula», nel pensiero di Florenskij, trova un'espressione del tutto particolare, e ciò soprattutto per la sua fondazione trinitaria: essa cioè viene definita rigorosamente alla luce dell'idea dell'unisostanzialità.

Dopo aver riflettuto su tutto ciò in chiave più specificatamente gnoseologica, ontologica ed antropologica, vogliamo mettere ora a fuoco soprattutto la dimensione etica di una tale fondazione. Ci interrogheremo, dunque, sull'*ethos* della «terza via», su ciò che lo caratterizza, riflettendo, successivamente, sul concetto di libertà e di peccato formulato in prospettiva ontologico-trinitaria e concluden-

[170] *Ibid.*, pp. 219-220 (273-274).

do con la presentazione del ruolo della Chiesa nel cammino dell'uomo verso la divinizzazione.

3.2. *La «celomudrie» come forma ontologico-etica della «terza via»*

Come abbiamo potuto costatare, Florenskij, riflettendo sulla divinizzazione in prospettiva ontologico-trinitaria, parla di una vera e propria «*ri*-nascita» dell'uomo da Dio, nel senso che l'uomo riceve il suo «essere» dall'Essere di Dio-Trinità, un essere che si deve percepire come espressione «dell'atto creativo della stessa Verità Triuna» [171]. Quindi, l'«uomo nuovo», la «creatura nuova» è colui che è diventato l'«organo» di un unico Essere, colui nelle cui vene circola lo stesso «sangue» dell'amore divino [172].

Seguendo questo ragionamento viene da chiedersi: come diventa, ontologicamente ed eticamente, colui che partecipa con il suo essere alla vita di Dio-Trinità? Florenskij, per rispondere, ricorre a un concetto molto importante esprimendolo con la parola russa: *celomudrie*. Il significato usuale di questa parola è quello di «purezza» o «castità», ma padre Pavel invita a comprenderlo alla luce della composizione etimologica della parola stessa (*celo-mudrie*, σω-φροσύνη, o σαο-φροσύνη), che richiama «l'integrità, la salute, l'incolumità, l'unità, e in genere lo stato normale della vita interiore, l'indivisibilità e la forza della persona, la freschezza delle energie spirituali, l'armonia spirituale dell'uomo interiore» [173]. La *celomudrie*, in questo senso, è l'«integrità del pensiero», l'«integrità della ragione» o l'«integrità dell'intelletto», indicando così la *semplicità* della persona compresa come un'unità organica (ontologica, spirituale, morale).

[171] Cf. *ibid.*, pp. 322 (383), 167-168 (218-219), 240 (295).
[172] Cf. *ibid.*, pp. 325-326 (187).
[173] *Ibid.*, p. 180 (231). Occupandosi dell'interpretazione del concetto di interezza, totalità (*cel'nost'*, *celostnost'*), Florenskij torna a spiegare l'etimologia di questo termine in una delle lezioni tenute al *VChuTEMAS* (anno accademico 1923/24). Cf. *Lezioni al VChuTEMAS*, in P. FLORENSKIJ, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a. c. di N. Misler, Milano 1995, pp. 253-258

3.2.1. L'aspetto ontologico-spirituale della «celomudrie»

Florenskij, in un primo momento, presenta la *celomudrie* in una duplice ottica: quanto alla coscienza dell'uomo (come «esperienza vitale»), egli la identifica con la «beatitudine»; compresa sul piano ontologico (come «oggetto del pensiero»), la definisce «eterna memoria». Per spiegare il primo significato, egli ricorre all'interpretazione schellinghiana (nell'*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*) della parola μάκαρ, secondo la quale μακάριος esprime l'idea della pacificazione del cuore agitato, del pieno acquietamento delle passioni ardenti del cuore. Nello stato del μακάριος lo struggimento del cuore viene ridotto alla pura possibilità, ma ciò accade non attraverso l'azione negativa del contrapporsi violento allo struggimento: bensì per il fatto stesso che esso rappresenta uno stato del tutto particolare dell'anima, quello dell'«*eterna quiete* quale illuminazione dell'anima da parte della luce intramontabile della Verità stessa» [174]. In realtà – spiega Florenskij – si tratta di un'idea molto conosciuta nella tradizione ecclesiale, perché la Scrittura, i Padri e i testi liturgici richiamano l'attenzione sull'importanza del riposo della volontà, sempre assetata e mai sazia, e dell'*entrare* dell'anima nel «riposo di Dio», nella sua «vita eterna», un «entrare» che, ovviamente, dev'essere inteso in prospettiva trinitaria e, quindi, come «entrare» nella vita di Dio-Trinità. Infatti, solo nella «Fortezza della Santissima Trinità, nel Fondamento della Verità non c'è volubilità e turbinio di disegni malvagi» [175].

Se «per sé» la *celomudrie* è «beatitudine», nel suo essere «per l'altro», anzi, «per l'Altro», essa è «memoria di Dio». Nel mondo – scrive il Nostro – «tutto passa, tutto è transeunte, tutto se ne va. Uno solo è colui che rimane: la Verità». Quest'ultima è «il Non-oblio che i torrenti del Tempo non possono portar via, è la Roccia che la Morte corrosiva non corrode, è l'Essere il più sussistente, in cui non c'è nemmeno un neo di Non-essere. In Lui, immarcescibile, trova protezione l'essere corruttibile di questo mondo; da Lui, Forte, riceve la fortezza-*celomudrie*». In altre parole, solo «Dio dona la vittoria sul

[174] *Stolp* (I), p. 189 (240).
[175] *Ibid.*

Tempo e questa vittoria è il "ricordarsi" di Dio-Non-oblio. Lui stesso, che è sopra il Tempo, può far partecipare ogni cosa all'Eternità. Come? Ricordandosela» [176]. Ma si tratta di un «ricordarsi-di-Dio» che non può essere compreso solo come un'«azione» fatta da parte di Dio: si tratta di un «eterno ricordo» nel quale insieme convengono Dio e l'uomo. Il che, quanto all'uomo, esige di piantare le radici dell'anima nell'Eternità, nella «vita eterna» di Dio-Amore-Trinità, per far sì che tutto il vivere e agire dell'uomo possa essere una concreta espressione, un «simbolo» dell'Eternità stessa [177].

Alla luce di queste riflessioni, Florenskij evidenzia il duplice carattere della *celomudrie*: essa, da una parte, è lo stato o la condizione inevitabile per entrare nel rapporto con Dio; dall'altra, è la conseguenza del vivere *già ora* in Dio. Per quanto riguarda il primo carattere, egli ne parla nel contesto più ampio della sofiologia, dove la *celomudrie* viene presentata come «la condizione indispensabile per contemplare la Sofia-Sapienza, per essere affiliati alla Gerusalemme Celeste che è "madre nostra" (*Gal* 4, 26)». Il cuore [178] del-

[176] *Ibid.*, p. 193 (244-245).

[177] Cf. *ibid.*, pp. 195 (246) e 201-204 (252-253).

[178] Richiamandosi ai significati della parola «cuore» presenti nelle lingue indoeuropee, che alludono al concetto di centralità e di «stare in mezzo» (che, tra l'altro, corrisponde al significato di *leb* nella Sacra Scrittura), Florenskij riconosce nel «cuore» un organo che «è il nucleo centrale di un essere vivente sia per il posto che occupa, sia per l'attività che svolge» (*ibid.*, p. 269 [328]). Come tale, il cuore è l'organo della mistica cristiana (la «mistica del petto») che, diversamente dalla «mistica del ventre» e dalla «mistica della testa» che solo accrescono lo squilibrio già esistente nella vita dell'uomo, è una «*mistica del raccoglimento* dell'essere umano, la quale anzitutto apre l'accesso alla grazia che nutre l'intimo dell'uomo, emenda la personalità e le consente di salire di vetta in vetta» (*ibid.*, p. 267 [326]). L'importanza del cuore, la sua centralità nella vita dell'uomo, viene ribadita anche nel periodo successivo alla *Stolp*. In una delle sue lezioni svolta nel 1918, commentando il passo *Mt* 6, 1 (cf. *Lc* 12, 34), padre Pavel dice: «Il cuore, καρδία, è il centro di tutte le forze spirituali, il centro stesso del nostro essere, il nostro Io noumenale. Esso è là, dove l'uomo aveva messo il suo tesoro, è con il suo tesoro, con quel *valore* che aveva scelto come punto del proprio orientamento. Certo, non è il cuore a costruirsi il proprio tesoro: solamente si rivolge verso di esso; e comunque è il tesoro che determina il cuore. Come sarà il nostro cuore dipende dal tesoro che esso si sceglie: la Verità determina la nostra Ragione»: *KIF*, p. 129. La concezione del cuore in Florenskij, assieme al ruolo di questo termine all'interno della tradizione del pensiero filosofico-teologico russo, è stato oggetto di un breve studio fatto da L. WENZLER, *Il cuore nella tradizione filosofico-teologica della Chiesa ortodossa russa: Chomjakov, Solov'ëv, Florenskij*, in G. BESCHIN (ed.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore. Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale (Atti del Convegno di Rovereto 1993)*, Brescia 1995, pp. 535-556.

l'uomo deve rivestirsi di *celomudrie*, altrimenti non può contemplare «la radice originaria della persona, il suo *Angelo*» e, di conseguenza, non può stabilire il nesso vivo con la «Sofia, Madre della personalità spirituale, Angelo-Custode di *tutto* il creato, di *tutto* il creato uni-sostanziale nell'amore ricevuto dallo Spirito attraverso la Sofia» [179].

La *celomudrie* non è raggiungibile con le sole forze umane: «soltanto "il contatto con altri mondi", lo scavo fino alle radici spirituali dell'essere e la contemplazione in stato di grazia di sé in Dio possono dare la forza di realizzare la verginità» [180]. In altre parole, la *celomudrie* è un dono dello Spirito Santo che unico elimina «le escrescenze del cuore, ne mette a nudo le radici eterne, ripulisce le vie attraverso le quali la Luce innegabile del Lume triipostatico penetra nella coscienza umana. E allora tutto l'essere interiore dell'uomo, lavato dalla purezza, è colmato dalla Luce della conoscenza assoluta e della beatitudine della Verità nitidamente esperimentata», nel senso delle parole di Gregorio Nisseno: «Il puro di cuore non vedrà in sé null'altro che Dio» [181].

Trovandosi in questo stato, l'uomo percepisce l'integrità e l'armonia del proprio esistere. Il suo «moto vitale» – il suo volere e pensare, la fantasia e le idee, il suo decidere ed agire – nasce dal «centro di raccolta di tutto il suo essere»: dal *cuore purificato* sotto l'azione di grazia dello Spirito. Le azioni dell'uomo divinizzato, dunque, non appaiono come realtà autonome e reciprocamente contrarie, ma esse sembrano «organi» di un unico corpo ed agiscono in armonia e con un coordinamento reciproco, perché animate da un «cuore puro» [182].

[179] *Stolp* (I), p. 352 (414).

[180] *Ibid.*, pp. 352-353 (415).

[181] *Ibid.*, p. 352 (414).

[182] Cf. *ibid.*, pp. 267-273 (325-332). Florenskij, riferendosi a un tema molto presente nella spiritualità orientale: quello della purificazione del cuore, definisce la *celomudrie* anche «purezza del cuore», sottolineando che il compito di tutta la vita ascetica sta, appunto, nell'arrivare a un «cuore puro»: «Il cuore è il focolare della nostra vita spirituale, e perciò "spiritualizzarsi" non significa altro che "regolare", "dare una direzione buona", "rendere casto" (*ucelomudrit'*) il proprio cuore»: *ibid.*, pp. 268-269 (327). Quanto, poi, alla purificazione del cuore in sé, essa «ci mette in una comunione con Dio, in una comunione che indirizza e plasma tutta la personalità dell'asceta»: *ibid.*, p. 271 (330).

3.2.2. La «celomudrie» come ethos dell'uni-sostanzialità trinitaria

Ma «com'è», dal punto di vista etico, colui ch'è stato rivestito della *celomudrie*? Florenskij risponde costatando che l'agire di una tale persona s'ispira a una «nuova visione» di sé e di tutto il creato, nel senso che essa vive e agisce contemplando in sé e nella realtà creata l'«oggettività», il «nucleo santo» della creatura fatta da Dio [183]. In altre parole, chi vive nello stato di *celomudrie* vive e agisce partendo dalla convinzione di appartenere, assieme a tutto il creato, a un altro «ordine» d'esistenza che, in fondo, è il «vero ordine della realtà»: quello dell'uni-sostanzialità trinitaria.

Alla base di questa convinzione sta l'esperienza di fede nell'amore di Dio, creatore – in quanto Amore trinitario – di tutto ciò che esiste e, quindi, anche dell'«ordine» e dell'unità del creato [184]. È l'esperienza di Dio come Padre che porta inevitabilmente a riconoscere tutti come Suoi figli e che richiede di trattare ognuno come proprio fratello. Florenskij aveva espresso tutto ciò, con suggestiva maestria poetica, ancora agli albori del suo lavoro teologico:

> «Il Regno dei Cieli è la parte divina dell'anima umana. Trovarla in se stessi e negli altri, convincersi con i propri occhi della santità della creatura di Dio, della bontà e dell'amore delle persone, in questo sta l'eterna beatitudine e la vita eterna. (...) Le cose terrene le vede solo colui che ha un occhio corporeo puro; le cose celesti le vede solo colui che ha puro l'occhio celeste, il cuore. "Beati i puri di cuore perché vedranno Dio" (*Mt* 5, 8); lo vedranno nel proprio cuore e in quello altrui, lo vedranno non solo nella vita futura, ma già in questa, lo vedranno adesso. Basta solo che purifichino il loro cuore! Ed ecco, portatori di Cristo, non appena il cuore s'illumina solo un poco, all'interno, rischiarato dal lume divino, inizia a brillare e a splendere come l'oro l'immagine di Dio. Allora ascolti gli ineffabili sospiri del Consolatore che intercede per noi e grida a Dio: "Padre!". In quest'unica parola c'è la dolcezza di *tutte* le preghiere e di *tutte* le gioie. Beati i puri di cuore perché vedono sempre Dio, camminano sempre dinnanzi al suo volto, in mezzo alla comunione degli Angeli: nelle persone essi vedono gli Angeli. Si relazionano con riguardo gli uni con gli altri: essi infatti vedono quanto in loro c'è di santo, vedono cioè quanto l'altro stesso non conosce di sé. Ammirano e si rallegrano per quanto c'è di santo in ognuno; e soffrono e piangono per lo strato di polvere che si è depositato su quanto c'era di prezioso nell'uomo-fratello.
> (...) Voi che siete simili ai Cherubini, non avete timore gli uni di fronte agli altri? Ma sì, abbiate timore! Abbiate un timore più forte! Sapete a chi siete di fronte? Al Cristo-Re. Le schiere di Angeli lo servono invisibilmente, sollevandolo sullo scudo per mezzo delle lance, come un tempo i soldati innalzavano il re greco dinanzi al popolo. La chiesa è piena di Angeli, tutti voi vi avvicendate con gli Angeli. Il Signore è là, là. Forse non lo sapete? Egli è con noi come promesso. Possibile che adesso non "deponiamo il pensiero mondano"? Possibile che non dimentichiamo la ruvida scorza che nasconde il nostro Angelo Custode? Che questo velo cada davanti agli occhi, che crolli il muro che divide il cuore dal cuore: Oh, quale felicità per chiunque è in grado di vedere il Cherubino nell'altro! O, gioia eterna!» [185].

Lo stato della *celomudrie*, dunque, è caratterizzato dal dono della «nuova visione», che è espressione di una trasfigurazione sostanziale dell'uomo a cui è stato concesso di partecipare, per quanto possibile a una creatura, alla «vita eterna» vissuta nella dinamica dell'uni-sostanzialità trinitaria. Si tratta di uno stato dell'essere e, di conseguenza, dell'agire che rispecchia in sé la realtà dell'«entrare» e del «vivere» dei Tre nell'unità: nel senso che esso viene «plasmato» a contatto (e ad immagine) delle tre Ipostasi divine ricevendo, in un certo senso, le «caratteristiche personali» che si rivelano nell'«azione economica» di ognuna. Si potrebbe anche dire che la divinizzazione consiste nell'essere rivestiti dell'«essere» di ognuna delle tre Persone e, perciò, nel vivere e nell'agire al modo del Padre, del Figlio e dello Spirito.

[183] Cf. *ibid.*, pp. 263-264 (321), 293 (352-353), 296 (356).
[184] Cf. *ibid.*, pp. 263-264 (322), 278-279 (337-338).
[185] *RNV*, pp. 7-9.

Se l'essere, vivere ed agire del «figlio» sono caratterizzati – come già ricordato – dall'eroismo dell'amore, della kenosi di sé, del rinnegarsi per gli altri secondo l'esempio del Figlio di Dio, quelli dello «spirito» sono caratterizzati da una «nuova visione» (alla luce della Verità assoluta) [186] di colui che partecipa sostanzialmente all'amore divino, una «visione integrale» che «accade» e diventa realtà unificante e vivificante in chi la possiede. Per dirla con le parole dello Pseudo-Macario: «Quando l'anima accede alla perfezione dello spirito, purificata da tutte le passioni e unita e fusa allo Spirito Consolatore per mezzo di una comunione inesprimibile, quando, scioltasi nello Spirito, è resa degna di diventare spirito, allora diventa tutta luce, tutta occhio, tutta gioia, tutta pace, tutta allegrezza, tutta amore, tutta misericordia, tutta bontà e mitezza» [187].

Avere, poi, il cuore del «padre» significa guardare *ogni* uomo e *tutta* la creazione con un occhio amoroso secondo l'esempio del Padre celeste che vede in ognuno e in tutto il creato l'opera delle sue mani. Per esprimere ciò Florenskij cita le parole di Niceta Stethatos: «Chi è arrivato alla vera perfezione della preghiera e dell'amore non fa differenza tra le cose e tra il giusto o il peccatore, ma li ama ugualmente e non giudica, come Dio manda il sole e la pioggia sui giusti e sui peccatori» [188]. «Benedicendo l'universo» – commenta il Nostro – «l'asceta vede sempre e dappertutto i segni e le vestigia di Dio; per lui ogni creatura è una scala lungo la quale gli angeli di Dio discendono sulla terra e tutto quaggiù è un riflesso del cielo. Per lui tutta la natura è un "libro", come ha detto di se stesso il beato Antonio il Grande» [189].

In questo contesto, Florenskij evidenzia soprattutto due «qualità» tipiche di colui che si è già rivestito della *«celomudrie»*: l'amore, anzi l'innamoramento per ogni creatura, e l'amore compassionevole per i peccatori [190]. Tutte e due scaturiscono da un'«altra» visione del creato: quella che intravede in ogni creatura il suo «nucleo santo», segno d'appartenenza a un «ordine» superiore creato da Dio [191]. È questa visione, infatti, che permette di distinguere tra ciò che nel creato è una realtà oggettiva, creata da Dio, è ciò che è proprio della creatura caduta, e che invita ad amare il primo e a distanziarsi dall'altro. «Quanto più in alto l'asceta cristiano sale verso la patria suprema, tanto più il suo occhio interiore s'illumina; quanto più penetra nel suo cuore lo Spirito Santo, tanto più distintamente vede il nucleo interiore, assolutamente valido, della creatura e più calda si accende nel suo cuore la compassione per questa figlia errante di Dio. Quando sui santi e sui loro sommi eroismi di preghiera discendeva lo Spirito, essi risplendevano di un amore accecante e radioso verso la creatura» [192].

[186] Quanto ai Padri, tale conoscenza viene ribadita in modo particolare da Massimo il Confessore. «Nello stesso modo» – scrive nelle *Centurie gnostiche* (II, 4) – «in cui al centro del cerchio c'è quell'unico punto in cui tutti i raggi coincidono, così colui che è stato giudicato degno di pervenire a Dio, conosce in lui tutte le essenze delle cose create, di una conoscenza diretta e senza concetti» (*PG* 90, 1125-1128). E ancora: «Il sole che sorge e rischiara il mondo mostra se stesso e le cose che illumina. Avviene lo stesso del Sole di giustizia. Quando sorge nell'intelletto purificato, fa vedere se stesso e fa vedere i *logoi* delle cose che ha creato»: MASSIMO IL CONFESSORE, *Centurie sulla carità* I, 95 (*PG* 90, 981).

[187] Cf. *Stolp* (I), p. 314 (374). E ancora: «Se sei diventato il trono di Dio, e se il celeste Conduttore ti ha preso come carro, e tutta la tua anima è divenuta occhio spirituale e totalmente luce, se ti sei nutrito del cibo dello Spirito, se hai bevuto l'acqua della vita e indossato i vestimenti della luce indescrivibile, se il tuo uomo interiore è stato confermato nell'esperienza e nella pienezza di tutte queste cose, ecco che vivi in verità la vita eterna»: PSEUDO-MACARIO, *Prima Omelia*, 12 (*PG* 34, 461).

[188] *Stolp* (I), p. 275 (333).

[189] *Ibid.*, p. 275 (333-334).

[190] Quanto all'idea dell'amore verso i peccatori, Florenskij non fa che riprendere lo stesso pensiero dei Padri e dei santi asceti i quali, ribadendo la distinzione tra l'amore per tutti gli uomini e il distacco da ciò che è solo «umano» (insito all'umanità peccatrice), parlavano della grandezza di un amore compassionevole per i peccatori. Per illustrare quest'idea vogliamo citare quanto scritto nei *Discorsi ascetici* (81) da sant'Isacco di Ninive. Egli, parlando del cuore compassionevole, dice che si tratta di «un cuore che arde per tutto il creato, per gli uccelli, per le bestie, per i demoni, per ogni creatura. Quando pensa a loro, quando li vede, i suoi occhi versano lacrime. Così forte, così violenta è la sua compassione (...) che il suo cuore si spezza quando vede il male e il dolore della più umile creatura. Perciò prega ognora con lacrime (...) per tutti i nemici della verità e per tutti quelli che gli fanno del male, che siano protetti e perdonati. Prega financo per i serpenti, nell'immensa compassione che nasce nel suo cuore, senza misura, a immagine di Dio» (citato da O. CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri*, Roma 1992², pp. 222-223).

[191] Cf. *Stolp* (I), p. 263 (322). Questa visione – ricorda Florenskij in uno dei suoi primi scritti teologici: *Antonij romana i Antonij predanija* (1905) – caratterizza la vita dei Padri e dei santi asceti, i quali «ricordavano che tutti possono essere salvati, siccome tutti possiedono in sé il seme della vera realtà; la costante sensazione della *realtà* e della *santità* di tutte le creature di Dio, malgrado che esse vengono coperte da una grossa crosta di peccato, e la percezione della secondarietà del peccato – ecco i fili conduttori del pensiero dei monaci dell'antichità, in particolare di Antonio e Macario»: *ARAP*, p. 526,

[192] *Stolp* (I), p. 296 (356). «La compassione infinitamente acuta e la trepidazione dell'amore rispettoso di tutto l'"Adamo primordiale" pungono il cuore dell'asceta,

Florenskij, sebbene solo con brevi accenni, esplicita queste intuizioni ricorrendo a due temi d'importanza anche etica: il rapporto dell'uomo con il proprio corpo e la realtà corporea in genere, e il rapporto dell'uomo con la natura.

a) Quanto al primo tema, egli ribadisce una visione positiva della realtà corporale dell'uomo. Il corpo è la forma dell'organismo umano, la sua struttura integrale che porta in sé, e in ognuno dei suoi singoli organi, le caratteristiche individuali della persona. In altri termini, il corpo non è una «materia impersonale»: si tratta di una parte integrante ed essenziale di ogni esistenza umana e, quindi, anche del «mistero dell'uomo». Pur essendo una realtà «solo» empirica, il corpo sfugge a ogni tentativo di dominio da parte dell'uomo e della sua autocoscienza, rivelandosi come la superficie del confine tra due profondità dell'essere: la profondità dell'«Io» e quella del «non-Io» (tanto che, alla fine, non è facile dire se il corpo appartenga all'«Io», cioè alla sfera dell'esistenza personale regolata dalla coscienza di sé, o al «non-Io», a una sfera che è fuori del dominio dell'«Io») [193]. Di conseguenza, si tratta di riscoprire nel corpo il «nucleo ontologico» che compone in unità la varietà degli organi e delle attività, il centro della sua unità senza la quale l'insieme dei suoi organi sarebbe soltanto ὁμοιουσία e non ὁμοουσία: il cuore, luogo dell'incontro tra l'uomo e Dio, «radice con cui la personalità spirituale comunica con il cielo» [194]. Grazie al cuore, «centro vitale» di tutto l'essere umano, «misteriosa profondità» dell'uomo di carattere empirico-spirituale, il corpo, assieme all'anima, partecipa al processo della divinizzazione [195], perché la purificazione del cuore non solo apre gli occhi sul mondo superiore, ma riordina anche tutto l'uomo.

appena egli si è purificato dalla corteccia del peccato. Quando, con una lunga pratica ascetica, una lunga rinuncia, un lungo "attendere a sé", ha deterso l'anima dal fango, la creazione di Dio appare alla sua coscienza rinnovata e spiritualizzata come un essere individuale e sofferente, bellissimo e infangato, come un futuro figlio di Dio»: *ibid.*, p. 288 (347).

[193] Cf. *ibid.*, p. 265 (324).

[194] Cf. *ibid.*, p. 271 (330).

[195] Come già ricordato, la negazione dell'idea della divinizzazione del corpo è stata uno dei motivi principali della critica di Florenskij al «kenotismo»; cf. *OTVCH*, pp. 198-217.

E dunque: quando «si santifica l'anima, si santifica anche il corpo; all'anima santa si congiunge anche un corpo santo» [196].

L'idea del «corpo santo» è – secondo Florenskij – ciò che dall'inizio caratterizza la *Weltanschauung* cristiana, da sempre contraria alle posizioni di disprezzo e di rifiuto della realtà corporale e, perciò, anche del matrimonio e della vita sessuale. Basterebbe esaminare i testi liturgici per vedere che essi, parlando della bellezza creata a immagine di Dio, si riferiscono al corpo umano quale immagine della gloria ineffabile di Dio. Ma quest'idea risale all'età patristica: «Tertulliano e Agostino vedevano l'immagine di Dio, la parentela dell'uomo con Dio, proprio nel *corpo* umano» [197]. Il che, allo stesso tempo, non vuol dire che le realtà come Dio e il mondo, lo spirito e la carne, la verginità e il matrimonio non siano diverse e anche profondamente. Si tratta di realtà che sono in rapporto reciproco di tesi e antitesi, e la cui bellezza è comprensibile solo a colui che ha già fatto l'esperienza del vivere «in Dio», nella dinamica trinitaria di un'«ascesi» dell'amore. Per chi, infatti, vive al di fuori di una tale esperienza di fede, «l'immoralità è qualcosa di simile al matrimonio e il matrimonio poco si distingue dall'immoralità; ambedue convengono in una specie di semimatrimonio e semiadulterio» [198]. Chi, invece, prosegue sul cammino della divinizzazione, è capace di vedere la bellezza di ambedue i lati dell'antinomia che, pur diversi e persino incompatibili l'uno con l'altro, si presentano come un «valore spirituale» interiormente uno e integro. Ciò significa che se «un asceta spiritualizzato considera una parte dell'antinomia, il polo contrapposto gli si presenterà alla coscienza con la forza direttamente proporzionale alla sua maturità religiosa» [199].

Quanto, dunque, all'antinomia verginità-matrimonio si può dire che solo

> «la verginità è in grado di comprendere l'importanza del matrimonio, solo dall'alto si può misurare l'altezza, e le montagne crescono per l'occhio a misura che ci si arrampica sulla vetta che

[196] *Stolp* (I), p. 293 (352).

[197] *Ibid.*, p. 298 (358).

[198] *Ibid.*, p. 299 (359).

[199] *Ibid.*, pp. 299-300 (359).

sta di fronte. Solo dalla vetta della coscienza casta si può comprendere la santità del matrimonio e la sua differenza *qualitativa* dall'immoralità, solo la verginità genuina e proveniente dalla grazia capisce che il matrimonio è un'istituzione divina che ha origine da Dio, non un "istituto" della convivenza sociale. Dall'altra parte, solo un matrimonio puro, una coscienza matrimoniale in stato di grazia, permette di comprendere la portata della verginità» [200].

È chiaro che riflettere sull'uomo e sulla sua corporeità alla luce dell'idea della divinizzazione, compresa come trasformazione completa dell'*intera* esistenza umana (nei suoi aspetti sia spirituali che fisici), invita a ripensare anche la sessualità. Florenskij lo fa richiamandosi all'antico personaggio di Erma (nel *Pastore di Erma*) che, raccontando di un'indimenticabile notte trascorsa in mezzo ai giochi e alle preghiere fatti assieme alle belle, giovani ed affettuose vergini, intravede profeticamente il futuro descrivendo la purezza raggiunta dal creato in un quadro pieno di spontanea e gioiosa bellezza. «Questa» – commenta Florenskij – «è la vittoria sul peccato che vive nella carne, questa è l'innocenza che corona lo sforzo ascetico. Questa innocenza mette le ali al sesso, lo spiritualizza, lo illumina, è il *fiore* del sesso e certamente non lo riduce all'asessualità e alla miseria, certamente non lo castra» [201]. Ma è possibile raggiungere tale innocenza solo acquistando lo Spirito Santo, alla fine di un «esercizio ascetico», ovvero di una vita animata dallo spirito del rinnegamento di sé per gli altri e vissuta nella dinamica dell'amore trinitario [202].

b) Per quanto riguarda il rapporto dell'uomo con la natura, Florenskij sottolinea la partecipazione di quest'ultima, assieme all'uomo, al processo della divinizzazione. Non solo: l'uomo è responsabile della divinizzazione della creazione che, grazie all'uomo, può essere ricondotta al suo «ordine originario» d'esistenza. Tale responsabilità deriva dal fatto che – per dirla con rabbi Bechaj – l'uomo ha ricevuto da Dio la capacità di «conoscere, comprendere e avvertire le vestigia della sapienza divina celate in tutto l'universo» [203]. Una capacità che – secondo Florenskij – è collegata con la percezione delle «origini trinitarie» della creazione, nel senso che essa, essendo opera divina, viene percepita, alla luce dell'«azione economica» delle Ipostasi della Trinità, come una realtà creata per partecipare all'«ordine» dell'uni-sostanzialità trinitaria [204].

[200] *Ibid.*, p. 300 (359-360).

[201] Cf. *ibid.*, pp. 305-308 (365-368). Quest'idea viene ripresa in altra occasione, quando, riflettendo su alcune tesi dell'interessante saggio (del 1911) di V.V. Rozanov, *Ljudi lunnogo sveta* (*Gli uomini della luce lunare*) (nel quale vengono esaminati alcuni fenomeni patologici legati all'ambito della sessualità), scrive: «Si tratti di una cosa buona o cattiva, il fatto è che il cristianesimo, nella sfera spirituale, si presenta con un nuovo principio diverso da quelli appena menzionati, con un principio che non punta né al sesso, né alla sua accentuazione, né alla mescolanza dei sessi o a cose del genere che rispecchiano una comprensione superficiale del sesso, ma lo eleva in *altre* sfere. Il cristianesimo invita a distaccarsi dal sesso? Sì, ma attraverso i canti di paradiso e non pensando in termini di un miscuglio sessuale. Un vero monaco non diventa mai una donna, mai: egli, invece, cessa di essere un uomo. E cos'è, dunque? Un angelo, un essere delle altre dimensioni, assolutamente *incommensurabile* con il nostro mondo, né maschile né femminile. Se mancano i canti di paradiso, il monaco è ciò che era prima o qualcosa del genere, cioè un uomo o un semiuomo, un bisessuale, in una parola, quello che egli sarebbe secondo natura, se vivesse come pagano. I canti di paradiso non aumentano né diminuiscono in lui la femminilità. Tuttavia si può facilmente presupporre, che le condizioni *sociali* (e *non* ontologiche) attraggono nei monasteri alcuni di quelli che nel mondo non riescono a trovare per se stessi un posto a causa della loro incapacità di contrarre nozze, così che il monastero diventa *spesso* non un posto d'ascesi, ma un rifugio dell'"asessualità". Tutto ciò che ora abbiamo detto riguarda la natura del sesso. Ma per quanto riguarda la pratica del sesso, la sua espressione nella *vita concreta*, bisogna dire che il cristianesimo ci *verginizza* (*ucelomudrivaet*), cioè ci fa *integri* in quello stato che rappresenta la nostra auto-definizione metafisica e, quindi, o nel matrimonio o nella vita vergine. Il cristianesimo, se vogliamo, rafforza il sesso in colui che "è capace" di accoglier*lo*, ma rafforza la condizione celibe in colui che "ha la capacità" di viverla»: *PIDA*, pp. 184-185. Queste affermazioni di Florenskij partono da un'importante convinzione, e cioè che la comprensione cristiana del sesso è contraria a quella usuale, in particolare a un atteggiamento di *diffidenza* nei suoi confronti, «generalmente riscontrabile nella coscienza umana di tutte le nazioni e di tutte le epoche. Il sempre e dovunque esistente cinismo nei riguardi del sesso compreso come "oscenità", dimostra con tanta chiarezza che il sesso, seppure all'interno di un dialogo, veniva disprezzato sempre e dovunque, che turbava e suscitava vergogna. Il fatto che la coscienza di tutti i popoli guardasse il sesso così, vedendovi, cioè, qualcosa di oscuro (come l'ondina-matrigna di Gogol), fece nascere in tutti i popoli un sentimento di ripugnanza nei confronti del sesso, che – *fuori* del cristianesimo – si è espressa attraverso la fondazione dei monasteri, il sacerdozio celibe, ecc.; qualcosa di tutto ciò, già *esistente*, si è trasferito, in forma di un *costume*, anche da noi (il celibato cattolico, ecc.)»: *ibid.*, pp. 186-187.

[202] Cf. *Stolp* (I), p. 310 (370).

[203] Cf. *ibid.*, p. 281 (340).

[204] Cf. *ibid.*, p. 288 (347).

Un altro motivo per cui la divinizzazione della creazione passa attraverso l'uomo è che l'uomo stesso, grazie al suo aspetto corporale, fa parte della realtà creaturale, è legato «a tutta la carne del mondo», in modo «che i destini dell'uomo e delle creature sono inscindibili»[205]. Il corpo «è il limite comune dell'uomo e di tutte le creature», è ciò che «le congiunge in unità»[206]. «Quindi, se l'uomo, separandosi da Dio, ha trascinato con sé ogni creatura e, deformando il proprio essere, ha deformato anche quello delle creature, l'uomo restaurato da Dio riporta l'ordine e l'armonia iniziali nella creazione che tutta quanta insieme "sospira e soffre" (*Rm* 8, 22) e "attende con grande desiderio la glorificazione dei figli di Dio" (8, 19)». In altri termini, la vita in Dio divinizza non solo la persona dell'«asceta», ma illumina anche ciò che la circonda, penetrando «nelle viscere di tutto il creato»[207].

Tutto questo non deve far pensare a una supremazia dell'uomo, come se egli potesse considerare e trattare la creazione come se essa fosse sua proprietà. L'uomo deve ritrovare un giusto rapporto con la natura e ciò sarà possibile se riacquisterà il «vero senso della realtà del creato», legato all'idea dell'uni-sostanzialità trinitaria. Tale rapporto diventa pensabile «solo quando gli uomini ravvisano nella natura un'opera di Dio autonoma, autocratica e responsabile, amata dal suo Creatore e capace di rispondere al suo amore»[208].

Riassumendo, si può dire che per Florenskij la *celomudrie* rappresenta l'*ethos dell'uni-sostanzialità trinitaria*. Un *ethos* che non dev'essere compreso nei termini di una semplice fenomenologia etica, ma, innanzitutto, come espressione concreta di un «essere nuovo», frutto della vera mistica cristiana (l'unica capace di donare all'uomo un sano equilibrio esistenziale): quella del vivere *già ora* in seno alla SS.ma Trinità[209].

[205] Cf. *ibid.*, p. 272 (330).
[206] *Ibid.*, p. 271 (330).
[207] *Ibid.* Cf. *PCSP*, p. 398.
[208] Cf. *Stolp* (I), p. 288 (347).
[209] Cf. *ibid.*, pp. 266-267 (325).

3.3. *La libertà e il peccato*

Una tale concezione della divinizzazione è strettamente collegata con altri due temi, anch'essi di grande importanza per il discorso etico: quello della *libertà* e quello del *peccato*[210].

3.3.1. La libertà come condizione imprescindibile della divinizzazione

Riguardo al tema della libertà, Florenskij sembra concentrarsi su un'unica idea, da lui spesso ribadita: l'uomo è libero, ma la sua condizione di libertà deriva dalla sua «natura metafisica», che è quella di un essere che, perché fatto «a immagine e somiglianza» di Dio, porta in sé il «nucleo santo» che lo caratterizza in quanto uomo. Florenskij, in questo senso, percepisce la questione della libertà sullo sfondo di un'altra: quella riguardante la scelta fondamentale dell'uomo di accettare o no la propria «divinità» *in potentia,* mettendola o no *in actu* per divenire realmente simile a Dio. L'uomo, dunque, non è libero di modificare l'identità ontologica

[210] Quanto al tema della libertà, Florenskij non se ne occupò direttamente, ma all'interno della trattazione sul peccato. La comprensione florenskijana della libertà è stata al centro della critica di N.A. Berdjaev, il quale accusò l'autore della *Stolp* d'indifferenza, anzi, d'antipatia verso la libertà e di totale incomprensione del concetto cristiano di «libertà nello Spirito», cf. N.A. BERDJAEV, *Stilizovannoe pravoslavie...*, p. 152. Al tema del peccato, Florenskij dedicò un intero capitolo della *Stolp* intitolato, appunto, *Il peccato* (cap. VII). Secondo F. Pozdeevskij, si tratta di una riflessione che «analizza in maniera ottima e profondamente psicologica la natura e l'azione del peccato e che, dal punto di vista teologico, è molto preziosa per la teologia morale e soprattutto per l'ascetica. Intanto, tutta questa riflessione si basa sulla rivelazione divina (in particolare sulla lettera di Giovanni il Teologo) e sull'insegnamento dei santi Padri»: F. POZDEEVSKIJ, *O duchovnoj istine...*, p. 175. Altrettanto positiva, quanto alla riflessione florenskijana sul peccato, è stata la reazione di E.N. Trubeckoj. Egli scrive: «Non conosco, guardando l'attuale letteratura filosofico-religiosa, un altro scritto che tratti con una simile profondità di analisi ciò che costituisce l'essenza del peccato: la scissione e disintegrazione interiore della persona. Quanto agli scritti dei secoli precedenti, lo stesso tema viene sviluppato, con un'impareggiabile vivacità, ne *Le confessioni* di sant'Agostino; Florenskij, in questo senso, può essere chiamato suo discepolo, anche se la fonte principale di ciò che egli scrive non sono le figure letterarie, ma i suoi dolorosi stati d'animo, verificati all'interno di un'esperienza collettiva: l'esperienza ecclesiale»: E.N. TRUBECKOJ, *Svet Favorskij...*, pp. 28-29.

della sua esistenza che è quella di un essere fatto «ad immagine e somiglianza» di Dio. Egli, invece, ha la libertà di rifiutare o no la realizzazione di tale somiglianza [211]. Florenskij – tornando su questo tema anche nella sua «antropodicea» – spiega:

> «Dio è attorno a noi, presso di noi, ci circonda: "in Lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo", immersi in un inesplorabile abisso delle azioni Divine, grazie alle quali e attraverso le quali possiamo esistere. Queste energie Divine, che sono la Divinità stessa, ci guidano e operano su di noi, anche se noi spesso non lo sappiamo. Ma al di là di tutto ciò, c'è la sfera della nostra *libertà* che con le sue radici attinge dalle stesse energie Divine fondandosi del tutto su di esse, ma che, allo stesso tempo, alle sue vette possiede il dono dell'autodefinizione, il dono di compiacersi o no della vita con Dio, possiede il potere di venire da Lui o di allontanarsi da Lui. Questo è il potere della nostra *soggettività*, di quel qualcosa di ontologico che è del soggetto e che, contrariamente al soggettivismo privo di forza ed energia, è di carattere cosmico. È in nostro potere *spalancare* i nostri cuori alla Sorgente dell'essere ricevendo da Esso i flussi di vita, oppure, al contrario, di chiuderci nella soggettività, rifugiarci sotto terra, fuggire dall'essere. Ma in quel caso iniziano a seccarsi i nostri legami con il mondo e tutto il nostro essere sta per morire» [212].

La libertà, dunque, riguarda la scelta dell'orientamento fondamentale di tutta la vita dell'uomo, anzi, riguarda la vita in sé. Chi infatti decide di accogliere e sviluppare in sé la propria «santità oggettiva», decide d'incamminarsi verso il proprio divenire persona animata dal soffio della «vita eterna» di Dio. Ecco perché Florenskij parla di libertà in termini ontologici (dell'ontologia della salvezza): l'uomo – ricorrendo alla famosa espressione della *Didachè* – è libero di scegliere tra le due vie: la «via della vita» o la «via della morte», *vivere* in Dio come «nuova creatura» o *morire* nella solitudine della finitezza della propria creaturalità [213].

L'uomo è libero di decidere e la ragione di questa sua libertà sta in Dio stesso, nel suo amore *kenotico* verso la propria creatura. Dio, infatti, è non solo «Amore Sussistente, internatosi in Se stesso», ma

[211] Florenskij, in un'altra occasione, aveva cercato di esprimere lo stesso pensiero in termini matematici. Paragonando il «nucleo santo», del quale l'uomo è portatore, a un «tipo di crescita» (per comprendere il significato di questo termine cf. la nota 94 del presente capitolo), e le sue «modificazioni» (che si attuano grazie alla realizzazione o no della propria somiglianza a Dio) a una determinata funzione matematica che, nella sua raffigurazione geometrica, appare come una traiettoria, egli costata: la libertà dell'uomo «non sta nel costruire una nuova traiettoria, ma nel movimento su di essa»: *OTV*, p. 305. Occorre ricordare la profonda sintonia tra una tale concezione teologica della libertà e quella presentata nel *Smysl žizni* da E.N. Trubeckoj. Egli, basandosi sulla dottrina delle idee compresa in chiave sofiologica e riconoscendo nell'idea una realtà distinta dalla creatura (l'idea non è la sua natura), l'immagine della «creatura nuova», ribadisce la libertà dell'uomo nell'identificarsi o no con la sua immagine originaria, nella sua accettazione o nel suo rifiuto. Trubeckoj spiega: «Io posso o realizzare in me quell'immagine di Dio che costituisce il Suo disegno su di me, o far apparire in tutto il mio essere la piena negazione di *quest*'immagine, di *quest*'idea. Ma qualunque sia la scelta, positiva o negativa, il mio modo di agire e tutta la mia vita saranno inevitabilmente coloriti da quell'idea divina che affermo o nego. In ogni caso sono *legato ad essa*. O attualizzerò in me il disegno di Dio su di me, oppure ne farò una parodia, una caricatura (cioè commetterò una *sua* qualificata negazione). Non dipende dalla mia libertà di cambiare questo disegno, scegliere arbitrariamente e realizzare nella mia vita un'altra idea. Io non sono in grado di attuare, indipendentemente da Dio e contro di Lui, un *contenuto* della mia vita. (...) La libertà è l'autodefinizione; ma quando un ente creato si trova fuori dell'*idea*, che esprime il disegno di Dio, esso non è se stesso né è in grado di definirsi. O si abbandona alla volontà di Dio, in modo che la sua "autonomia" (*samost'*) diventa una viva rappresentazione dell'immagine di Dio, ossia l'idea diventa il suo contenuto interiore, la *sua vita*. (...) Oppure, al contrario, un ente ribadisce liberamente la propria autonomia *contro* la sua idea, perdendo definitivamente quest'immagine e somiglianza di Dio. Con ciò esso si priva della vita eterna, perde ogni contenuto sostanziale e, di conseguenza, anche il suo essere se stesso. Perché un ente che rompe definitivamente ogni legame con la vita eterna diventa, a causa di questa rottura, un vano e indefinibile fantasma»: E.N. TRUBECKOJ, *Smysl žizni*..., p. 104.

[212] *SSM*, p. 182.

[213] Cf. *Stolp* (I), pp. 166-167 (218). Tale concezione del peccato – che senz'altro si ispira all'idea di peccato come morte dell'anima, presente in alcuni Padri (Clemente d'Alessandria, Origene, i Cappadoci) – la si può trovare in molti teologi ortodossi contemporanei i quali, nelle loro trattazioni sul peccato, ribadiscono l'importanza di ricorrere a termini non astratto-giuridici o etico-legali (come se il peccato fosse una trasgressione individuale di un certo impersonale codice di comportamento che genera solo colpa psicologica), ma appunto esistenziali-ontologici. Ch. Yannaras, ad esempio, è convinto che «la concezione morale che scaturisce dall'interpretazione del peccato come insuccesso e fallimento non è quella sociale convenzionale del "bene" e del "male", del merito o della trasgressione, ma è il dilemma tra *vita* e *morte*, tra verità ed autenticità esistenziale e mancanza e corruzione dell'esistenza»: CH. YANNARAS, *La libertà dell'ethos*..., p. 31. In altre parole, il «peccato è un modo di esistenza "contro" l'esistenza, "contro natura" (poiché frammenta e stravolge la natura), una separazione dall'essere, un'esclusione dalla vita», ovvero una «caduta dall'essere»: *ibid.*, p. 30.

anche Amore «esternato fuori di Sé» che rispetta, con l'umiltà, la propria creatura. Quest'umiltà di Dio – spiega Florenskij – si è manifestata «per la prima volta nel creare il mondo, cioè nel porre accanto a Sé un essere auto-nomo, nel dargli la libertà di evolversi secondo leggi proprie, e quindi nel volontario autolimitarsi di Dio» [214], che, poi, ha raggiunto il culmine nella persona di Gesù Cristo: «Venendo nel mondo, Dio depone la forma della sua gloria e assume la forma della sua propria creatura (*Fil* 2, 6-8), si sottomette alle leggi della vita creata, non ne infrange il corso (...) si limita di accendervi una modesta luce attirando a Sé la sua creatura peccatrice e sfinita, cercando di farla rinsavire e non castigandola. Dio ama la sua creatura e si strugge per essa e per il suo peccato» [215]; ciò nonostante, Egli lascia che sia essa stessa a decidere se tornare o no da Lui.

Dunque, la libertà appare come condizione imprescindibile della divinizzazione dell'uomo, della sua salvezza. Perché anche se, da una parte, è vero che tutto sarà perdonato e risanato da Dio e che Egli «sarà tutto in tutti» (*1 Cor* 15, 28) – siccome è Amore e perciò non può creare per far perire, Dio non può non perdonare –, dall'altra, è vero che nessuno sarà salvato senza dare una sua risposta amorosa a Dio. Ma è impossibile pensare che Dio, che ama solo *kenoticamente*, possa costringere la creatura ad amarlo: la libertà, infatti, rappresenta un elemento costitutivo dell'amore. Se questa libertà non fosse reale, non sarebbe reale nemmeno l'amore di Dio per la creatura e, quindi, non sarebbe reale nemmeno l'amore di Dio in sé, che, appunto perché Amore, non può non accettare *kenoticamente* tutto, anche la decisione dell'uomo di allontanarsi per sempre da Lui [216].

[214] *Stolp* (I), p. 289 (348). Florenskij riconosce il profondo legame tra l'atteggiamento di auto-umiliazione, di kenosi di Dio verso la creatura e la divinizzazione dell'uomo. La divinizzazione, infatti – compresa come «entrata» dell'uomo nell'intimità trinitaria, grazie alla quale egli ritrova in Dio la propria affermazione di sé, come «creatura nuova» animata da una «nuova» legge d'identità –, sarebbe impossibile senza un atto di «ineffabile auto-annientamento» dell'infinità ed assolutezza di Dio, senza un atto, cioè, che «introduce nella pienezza dell'essere nel seno della Trinità il gramo semi-essere della creatura, conferendole un essere auto-nomo ed auto-determinato», mettendo così «in certo senso la creatura sul Suo stesso piano». In altre parole, la divinizzazione è possibile perché Dio «*si compiace* di pensare oltre che al contenuto Divino del suo pensiero Divino anche al finito e al limitato»: *ibid.*, p. 323. L'idea del rapporto tra la kenosi di Dio e la divinizzazione dell'uomo venne sucessivamente ripresa e approfondita nel saggio di L.P. KARSAVIN, *O načalach (Opyt christianskoj metafisiki)* (*Dei principi [Saggio di una metafisica cristiana]*), vol. 1, *Bog i tvarnyj mir* (*Dio e il mondo creaturale*) (Berlin 1925). «Affinché l'uomo possa esistere e giungere alla perfezione di Dio, » – spiega questo filosofo russo – «Dio rinuncia alla propria unicità e pienezza, che contiene in sé tutto, rinuncia alla propria perfezione rendendosi "piccolo" fino all'Autoannientamento, fino all'assoluta non esistenza. Attraverso il proprio Autoannientamento Dio rende possibile l'esistenza dell'uomo, attraverso il proprio abbassamento rende possibile la sua perfezione e la pienezza della sua divinizzazione. Ma l'uomo, con il raggiungimento della perfezione e divinizzazione, "edifica" Dio annientatosi in lui, ovvero Dio edifica se stesso attraverso il suo abbassarsi e annientarsi nell'uomo»: ID., *O načalach*..., p. 28; cf. anche pp. 39-50.

[215] *Stolp* (I), pp. 289-290 (349).

[216] Cf. *ibid.*, pp. 209-211 (262-264).

3.3.2. La natura metafisica del peccato

Per definire il peccato, Florenskij ricorre alle parole della prima lettera di Giovanni: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία (*1 Gv* 3, 4), mettendo in rilievo che l'uso dell'articolo (ἡ), che precede i due sostantivi, rivela l'intenzione di parlare non di una delle caratteristiche del peccato, ma del peccato in sé, svelando la sua natura più profonda. L'espressione ἡ ἁμαρτία, infatti, significa «che si prende non *uno dei tanti falli*, ma il *peccato* come tale, come l'insieme di tutto il peccato esistente nel mondo, il peccato nella sua radice metafisica, il Peccato». Altrettanto ἡ ἀνομία (*bezzakonie*) «significa *non una delle* trasgressioni, non la trasgressione in genere, ma la trasgressione κατ' ἐξοχήν, cioè la trasgressione che per eccellenza merita eminentemente tale nome, quella che porta in sé il principio stesso della trasgressione, la trasgressione allo stato puro e pieno, l'agire che unisce in sé nel massimo grado tutto ciò per cui le singole trasgressioni si chiamano trasgressioni, insomma la *trasgressione in sé* o, in una parola, la *Trasgressione*» [217].

Il peccato, dunque, è la trasgressione, ma questa – sottolinea Florenskij – non è una definizione metaforica o accidentale e non può essere compresa neanche in senso legale, come se si trattasse della trasgressione di una delle leggi che regolano la vita dell'uomo

[217] *Ibid.*, pp. 169-170 (220).

o della società. Il suo significato è, invece, ontologico, nel senso che il peccato viene presentato in un orizzonte molto più ampio come trasgressione dell'«ordine metafisico» che sta alla base di tutta la realtà creata. La vera natura del peccato sta proprio qui: esso «è la Trasgressione, la deformazione della Legge, cioè di quell'Ordine [218] che il Signore ha dato alla creatura, di quell'Armonia interiore di tutta la creazione per la quale essa vive, di quell'Ordinamento profondo della creatura datole da Dio, di quella Sapienza nella quale sta il significato del mondo» [219].

[218] Florenskij non dimentica che una tale comprensione della legge (legge come *ordine*) è di per sé tipica del pensare russo: «La concezione russa del termine "legge" (*zakon*) è ontologica, non giuridica, e quasi equivale all'*idea* di Platone. La legge è una norma non di condotta ma dell'essere e da qui della condotta come fenomeno d'un essere»: *Stolp* (II), p. 700 (726). Guardato in quest'ottica, il delitto corrisponde ad atto di «*oltre*-passare (*pre*-stuplenie), varcare qualcosa, una certa linea, un certo limite, equivale al "mettere il piede" (*stuplenie*), all'andare oltre i confini della norma dell'essere umano»: *ibid.*, p. 700 (727). Di quale «norma»? Di quella che sta alla base dell'armonia e dell'unità del mondo, grazie alla quale il «"mondo" (*mir*) è un insieme connesso, è una "concordia" (*mir*) degli esseri, cose e fenomeni che contiene»: *ibid.*, p. 701 (727).

[219] *Stolp* (I), p. 170 (220). Nella stessa ottica della «trasgressione dell'Ordine», quale «realtà mistica» dell'essere, Florenskij interpreta anche la «prima» caduta peccatrice dell'uomo (peccato originale): «Siamo persuasi che l'uomo, con la sua caduta nel peccato, non trasgredì *né* le leggi naturali, né le leggi dell'esistenza empirica, ma l'ordine mistico dell'essere e, perciò, siamo convinti che i dolori, come anche la morte e la decomposizione morale apparvero non perché fossero state infrante le leggi del mondo sensitivo o di quel mondo di spirito, di cui si occupa la psicologia empirica, ma essi [appaiono] solo come manifestazione esterna del rivolgimento nella sfera mistica, di un rivolgimento che riguarda il rapporto interiore dell'animo con la Divinità, un rapporto che, *precedendo* ogni altro "stato di coscienza", si trova *fuori* del "mazzo delle manifestazioni psichiche"»: *EIE*, p. 156. E fu, appunto, per questa dimensione mistica della caduta che – secondo Florenskij – l'umanità non era in grado di ristabilire con le sue proprie forze l'ordine infranto: l'umanità, cioè, «non poteva arrivare da se stessa ai mezzi di guarigione, perché tutto ciò che l'umanità crea a nome suo e da sé, tutto questo è soltanto umano, cioè psicofisico, empirico, mentale; ma nel nostro caso si trattava di influire sulla sfera mistica, di ristabilire l'ordine mistico». Dall'altra parte, a causa della partecipazione dell'uomo al rapporto spezzato e della sua autonomia, «neanche Dio, come tale, poteva cambiare la tragica condizione dell'umanità». Fu questa reciproca impossibilità – spiega Florenskij – a essere la causa dell'incarnazione di Dio, perché per cambiare la situazione si poteva agire solo «dal di dentro» dell'umanità, ma con la forza di Dio: «Il ristabilimento poteva compiersi solo grazie ad un tale Ente, che, avendo in Sé le due nature, Divina ed umana, avrebbe potuto agire contemporaneamente sia come Dio che come uomo, che avrebbe avuto le due volontà che si accordano in un'unica soluzione morale. (...) Ma tutto consiste nel fatto che Gesù Cristo *non si è fatto dio*, ma che Egli *è stato* un Dio Vero, essendo allo stesso tempo anche un uomo. La sua missione ebbe un carattere mistico e non sociale o qualcosa del genere»: *ibid.*, p. 157.

Non occorre chiederci a quale tipo di «Ordine» Florenskij si riferisca. Dopo tutto ciò che fino ad ora abbiamo detto, infatti, si riesce a intuire abbastanza facilmente che egli pensa all'«unità metafisica» del creato, espressione dell'uni-sostanzialità trinitaria. Non c'è nessun dubbio che l'uni-sostanzialità trinitaria è – per lui – l'Idea del mondo, il principio metafisico della sua organizzazione e della sua armoniosa e pacifica esistenza, anzi, la stessa norma universale dell'essere dataci dalla Verità e il fine prestabilito dalla Giustizia [220]. L'essenza del peccato sta nel rigettare l'uni-sostanzialità, nell'allontanarsi da una percezione di sé, degli altri, del mondo alla luce della SS.ma Trinità [221].

3.3.3. Il peccato come «no» alla vita animata dalla dinamica dell'amore

In che cosa consiste, dunque – secondo il nostro Autore –, la bontà o la cattiveria di una persona? Nel suo rapportarsi all'«Ordine» trinitario, alla «Legge» di Dio-Trinità. È questa, possiamo dire, l'idea fondamentale che sta alla base del pensiero etico di Florenskij. La bontà (ma anche la bellezza e la verità) della persona sta nel «rimanere nell'Ordine», nel senso che in lei, nella sua vita ed attività, tutto avviene secondo la «Legge» di Dio. Essa – si potrebbe dire – è come un «microcosmo» che, perché ordinato secondo una «legge universale», occupa nel «macrocosmo» il posto destinatole *ab aeterno*. La cattiveria (la bruttezza, il male, la menzogna), al contrario, sta nella «deviazione dall'Ordine», nel voler «ordinare» la propria vita e l'attività esclusivamente secondo le leggi proprie [222].

Non è necessario ripetere che le espressioni: «rimanere nell'Ordine» e «deviazione dall'Ordine» devono essere comprese in chiave trinitaria e quindi non come un semplice «rimanere in» o «deviare da» Dio, ma – concretamente – come contrapporsi o no a quella che è la sua stessa vita: l'amore trinitario, a quella che è la legge di ogni

[220] Cf. *Stolp* (I), p. 179 (230).
[221] Cf. *ibid.*, pp. 212-214 (266-267).
[222] Cf. *ibid.*, p. 177 (228).

altra vita: «Io» = «non-Io». Ponendosi in questa prospettiva, Florenskij afferma esplicitamente che il «Peccato» (il «peccato radicale», ossia «la radice di tutti i peccati») consiste, appunto, nel vivere secondo la legge d'identità «Io = Io», nel non voler uscire da se stessi, ovvero nell'affermare se stessi senza mettersi in rapporto con l'A/altro (con Dio e con tutto il creato) e, perciò, nell'entrare nel mondo chiuso e soffocante dell'*irrealtà*. In altre parole,

> «il peccato è quella forza di difesa della propria autosufficienza che rende la persona *auto-idolo*, idolo di se stessa, che "spiega" l'Io con l'Io e non con Dio, che fonda l'Io sull'Io e non su Dio. Il peccato è quella tendenza radicale dell'Io per la quale l'Io si conferma nella sua peculiarità, nel suo isolamento, facendo di sé l'unico punto di appoggio della realtà. Il peccato è ciò che esclude dall'Io tutta la realtà, perché *vedere* la realtà significa esattamente uscire da sé e trasportare il proprio Io nel non-Io, nell'altro, in ciò che contempliamo, significa cioè *amare*. Quindi il peccato è la parete divisoria che l'Io innalza tra se stesso e la realtà, è la corteccia con cui avvolge il cuore» [223].

Ovviamente, parlando del distacco dalla realtà, il nostro Autore si riferisce a quella che è la «realtà vera», alla «realtà» colta nella sua «ragione» (*logos*) più profonda, nella «verità» del suo essere che, come una luce che emana dalle sue «sfere metafisiche», la rende visibile e raggiante per chi ha gli occhi aperti alla «luce». In questo senso si capisce perché – per Florenskij – il peccato, allo stato puro (cioè la *geenna),* è «la *tenebra*, l'*oscurità*, il buio, σκότος». Perché solo «la luce fa apparire la realtà, mentre la tenebra è la disunione, la dispersione della realtà, l'impossibilità di apparire l'uno all'altro, l'invisibilità dell'uno per l'altro» [224]. In quanto tenebra, il peccato si mostra incapace di vedere la realtà alla luce della «Realtà» assoluta,

[223] *Ibid.*, p. 178 (228-229).

[224] *Ibid.* «Lo stesso termine *Ade* allude» – secondo Florenskij – «a questa lacerazione infernale della realtà, alla particolarizzazione della realtà, al *solipsismo*, perché là ciascuno dice: "*Solus ipse sum!*" (...) L'Ade è quel luogo, quello stato dove non c'è *visibilità*, che è estraneo alla "*visibilità*", che non si vede e dove non si vede»: *ibid.*, p. 178 (229).

di cogliere le cose nella loro «ragione» (*logos*) che, di per sé, richiama alla «Ragione» eterna (*Logos*). Esso aspira a togliere «ogni senso a tutta la creazione di Dio», a separare le cose dal «Terreno dell'Assoluto», a strapparle da ciò che è la loro radice originaria: l'Armonia e l'Unità ordinata secondo la legge dell'uni-sostanzialità trinitaria [225].

Una prima conseguenza del peccato è la «frantumazione» che colpisce la persona che pecca, invadendo con lo spirito di disorientamento la sua volontà, il suo intelletto, il suo vivere e agire:

> «Desiderando solo *se stessa*, nel proprio *qui* e *ora*, la cattiva autoaffermazione si isola in maniera inospitale da tutto ciò che non è se stessa; solo che, aspirando all'auto-divinizzazione, essa non resta simile nemmeno a se stessa, si frantuma, si decompone e si polverizza nella lotta interiore (...) L'auto-affermazione della personalità, la sua contrapposizione a Dio è la fonte della frantumazione, della decomposizione della persona, dell'impoverirsi della sua vita interiore; solo l'amore riporta, fino a un certo punto, la persona all'unità. Ma se una persona, già parzialmente decomposta, non si dà pace e vuole essere dio – "come dèi" –,

[225] In questo senso si capisce perché Florenskij parla della *stupidità* del peccato, cui si riferisce quando, parlando della «Nuda Razionalità» e della «Pura Banalità» del Diavolo-Mefistofele, definisce il peccato come «principio dell'irragionevolezza, dell'incomprensibilità e del blocco ottuso e irredimibile della contemplazione intellettualistica». Vi è un'unica via che permette di avvicinarsi alla «verità» delle cose: «il dogma *dell'amore di Dio per la creatura*, che si basa sull'idea di Dio-Amore, cioè sulla Triunità di Dio»: *ibid.*, p. 278 (337). Di conseguenza, solo accogliendo il dogma trinitario – compreso alla luce del giovanneo: «Dio è Amore» – e riconoscendolo come categoria-chiave del pensare, è possibile costruire la scienza. Perché esso invita ad intravedere l'«unità del creato» non come un'unità caotica dell'indifferenza, ma come «l'unione organica dell'ordine»: *ibid.*, p. 279 (338). Rifiutando, invece, il dogma della Trinità – che corrisponde alla scelta di vivere secondo la legge d'identità: «Io» = «Io» –, l'uomo «perde la vista», si priva della «Luce immortale» (cf. *ibid.*, pp. 212-213 [266]), non ha la capacità di comprendere il senso più profondo della realtà, di vedere le cose su uno sfondo più ampio, metafisico, e perciò tratta tutto e tutti come se fossero nient'altro che puro oggetto del proprio Io, auto-nomo e soggettivo. Secondo Florenskij, vi sono delle opere – come quella di G. FLAUBERT, *Bouvard et Pécuchet. La tentation de St. Antoine* – che parlano con molta eloquenza di una tale stupidità dell'uomo, ma quanto alla stupidità in sé, essa non è un fenomeno raro, anzi: «l'istupidimento del mondo, della vita, della storia quale *metodo* della lotta contro Dio è tanto diffuso che si ha solo l'imbarazzo della scelta. Evoluzionismo, storicismo, meccanicismo, ecc., sono soltanto casi particolari del metodo generale di mortificare, banalizzare e istupidire l'essere»: *Stolp* (II), pp. 702-703 (728). Sulla *stupidità* cf. anche le lettere di Florenskij dalla prigione: *PTL*, p. 165 (47-48).

diventa inevitabilmente vittima di frazionamenti e decomposizioni sempre più incoercibili e reiterati»[226].

Già gli antichi Greci avevano riconosciuto nel frazionamento dell'uomo uno degli effetti devastanti dell'attività del male, parlando sotto il velo del mito dell'androginia originale (Platone, *Lisia*, 214 d-e), che non sembra una semplice favola, ma un arcaico mito popolare che attraversa varie culture. Ciò fa capire «quanto sia diffusa la convinzione che l'uomo in origine fosse più integro di adesso e che solo la sua auto-affermazione fu la causa del frazionamento»[227].

Parlando ancora del rapporto tra il frazionamento dell'uomo e il peccato, Florenskij ne mette in luce un altro interessante aspetto: le conseguenze del peccato nel campo della sessualità. Secondo lui, una delle immediate conseguenze della distorsione dell'anima, della perdita dell'integrità a causa del peccato è che l'uomo si mette a esternare pubblicamente e senza nessuno scrupolo gli strati più intimi di sé, i quali, come per esempio il sesso, dovrebbero essere velati persino per l'Io, e a nascondere invece nell'interno ciò che dovrebbe rivelare sempre all'aperto: sincerità, immediatezza, chiarezza di motivi delle azioni[228]. Il che è comprensibile: se la vita di una persona non si svolge «secondo l'ordine», in lei nulla si trova al suo posto, ma tutto vi è alla rovescia: si mette sulla piazza ciò che dev'essere nascosto e viceversa. Tutto ciò fa capire che con il peccato si perde un importante «indicatore di quello che dev'essere tenuto occultato – anche se buono e dato da Dio – e di quello che dev'essere svelato»[229]: il *pudore*. Il pudore è «la bussola della coscienza e la lancetta della personalità»[230]. Quando manca «si fanno avanti la spudoratezza e il cinismo che ostentano le cose segrete e nascondono le palesi»[231].

Che cosa avviene concretamente nell'uomo con la perdita del pudore? In lui inizia a «personalizzarsi», a diventare una specie di personalità, quella parte del suo essere umano che per natura sua è senza volto, è impersonale, anche se si realizza nella persona singola: la sua potenza procreativa, la sua sessualità. Appena, però, la sfera sessuale dell'uomo ottiene un'apparenza di personalità, acquistando così la propria auto-nomia, si dissolve l'integrità dell'uomo come persona con conseguenze negative prima di tutto per la stessa sfera sessuale. Essa, distaccandosi autonomamente dall'insieme della vita della persona e cessando di obbedire agli ordini dello spirito, «diventa irragionevole e irrazionale», perché guidata dalle sensazioni e dai desideri momentanei e parziali, completamente staccati dal

[226] *Stolp* (I), pp. 171 (222) e 173 (223).
[227] *Ibid.*, pp. 172-173 (223).
[228] Riguardo al rapporto dell'uomo con la propria sessualità o con la sessualità in generale, Florenskij parla delle due principali correnti di comprensione, che *ab antiquo* si contrappongono. La prima riconosce l'importanza del pudore per la sua funzione di ricordare all'uomo di dover tenere nascosto «ciò che non può essere svelato», ricordando, però, che l'uomo, nel campo della sessualità, ha a che fare con ciò che è «buono e dato da Dio». La seconda, al contrario, esprime il pensiero di alcune correnti gnostiche, manichee, in parte neoplatoniche e simili, che «cercano di vedere nel pudore la coscienza che certe funzioni e organi non dovrebbero esistere, argomentando che ci vergogniamo di ciò che è inferiore alla nostra dignità umana»: *Stolp* (II), p. 703 (729). Secondo lui, queste due correnti si trovano in opposizione alla concezione del pudore e della sessualità di V.V. Rozanov (*V mire nejasnogo e nerešennogo*, *Sem. voprosy v Rossii*) e di V.S. Solov'ëv (cf. in particolare *Opravdanie dobra*; sulla concezione del pudore in Solov'ëv cf. E.F. FARRUGIA, *Il corpo come imbarazzo e come carisma*, in *Lateranum* 3 [1996], pp. 479-503). Florenskij, da parte sua, dà pienamente ragione a Rozanov e alla sua spiegazione della presenza del sentimento di vergogna nel campo della sessualità. Secondo Rozanov noi ci vergogniamo «non perché esiste un organo o una funzione, ma per la loro attività al di fuori della cornice e dei confini prescritti i quali, sia per quell'organo che per la funzione, rappresentano la *legge*. Com'è naturale per le radici della pianta stare sotto terra e per i fiori alla luce del giorno, così per alcuni organi è naturale restar nascosti, per altri essere manifestati, ma da questo fatto non si può concludere che le loro funzioni siano indebite o gli organi stessi spregevoli»: *ibid.*, p. 703 (729). A base di una tale concezione sta – rileva Florenskij – l'idea della sacralità del corpo e del sesso, tra l'altro molto presente nel pensiero dello stesso Rozanov (cf. V.V. ZEN'KOVSKIJ, *Istorija...*, I [2], pp. 272-274). In questo senso, lo stesso pudore può essere compreso come sentimento di *sacralità del corpo*, un sentimento che suggerisce che il corpo non può essere trattato senza criterio, ma che bisogna osservare le leggi del suo essere. Ciò – secondo Florenskij – viene confermato dall'analisi etimologica del termine pudore che dimostra «chiaramente che nella concezione *greca* del pudore non era affatto incluso qualcosa di disdicevole ma invece un tremore religioso di fronte a certi fenomeni e organi sacri e forse coperti di tabù. Per questo, il *greco* τὰ αἰδοῖα, come anche il *latino verenda*, *-orum* e il *russo* "*stydlivyja časti*" (*parti pudende*) non significano organi condannabili, disonorati, ma invece organi pieni della forza misteriosa di creare la vita, circonfusi di un muro mistico fatto di venerazione, riconoscenza e timore, in una parola organi che non si possono trattare senza cura e rispetto. Essi devono restare *fuori* dal contatto con le cose solite, come tutto ciò che è speciale. Il *pudore* è quella forza che preserva le parti mistiche del corpo umano dalla luce del giorno che non si addice a questa sfera»: *Stolp* (II), p. 704 (730).
[229] *Stolp* (I), p. 181 (232).
[230] *Ibid.*, p. 182 (233).
[231] *Ibid.*, p. 181 (232).

contesto esistenziale più ampio della persona. Ma anche la persona subisce grandi danni: avendo perso il proprio fondamento procreativo, la propria radice, essa si «è privata della conoscenza della realtà e diventa un volto del vuoto e del nulla, cioè una *maschera* vuota e sbadigliante che non compie nulla di genuino e si riconosce come menzogna e teatro. Ciò che rimane della persona depravata è la passione cieca e la falsità senza scopo» [232].

La perdita del pudore – secondo Florenskij – è innanzitutto un importante segnale che indica che qualcosa di negativo è accaduto *al fondo* dell'anima dell'uomo, che indica la «depravazione» *delle fondamenta* della persona, la sua non-unità, non-integrità. In fondo si tratta di uno stato di doppiezza (διχοτομία) che invade l'intera personalità dell'uomo: il suo pensare, volere, vivere, agire, in modo che l'uomo inizia a vivere *già ora* nelle condizioni della *geenna*. Ciò non vuol dire che una tale persona sia priva di una certa unità/integrità: la sua unità/integrità, però, è instabile, è solo un'apparenza che si dissolve appena è «costretta a presentarsi a faccia a faccia al Bene». «L'impurità è una finché non c'è il Puro, ma basta anche un unico incontro con Lui perché le cada la maschera dell'unità» [233], di un'unità «che vuole basarsi non sull'uni-sostanzialità (*edino-suščie*) della Santissima Trinità, ma sulla simile-sostanzialità (*podobno-suščie*) dell'auto-affermazione» [234].

Ma tutto ciò accade per una semplice ragione: l'amore, e l'amore di Dio in particolare, è il «nesso della personalità» e, quindi, la «personalità senza amore si disintegra nella frammentarietà degli elementi e dei momenti psichici». È per questo che preghiamo: «"Col tuo amore *lega me*, o Sposa inconiugata", sì "legami" perché altrimenti mi disintegro e divento proprio quel "complesso di stati psichici" che unicamente riconosce la "psicologia scientifica", questa "psicologia senz'anima"» [235].

Il peccato, però, come «momento del disordine, della decomposizione e della rovina della vita spirituale», non solo colpisce la persona al suo interno, nel senso che le fa perdere «la sua unità sostanziale», ma è anche la causa della frammentazione di tutta la realtà che la circonda. Perché la persona, rifiutando una vita di amore per l'A/altro, perde «la coscienza della propria natura creatrice» e, quindi, nel suo vivere e agire «*si perde* nella bufera caotica dei suoi stessi rumori, cessando di esserne la sostanza e l'essenza. (...) Nella misura in cui nella coscienza si spengono la creatività, l'attività e la libertà, processi meccanici nell'organismo fanno retrocedere la personalità, la quale investe il mondo circostante proiettando all'esterno le conseguenze della propria debolezza» [236].

3.3.4. Dalla regola dell'«evitare i peccati» alla vita animata dalla conoscenza della Verità

Riflettendo alla luce di questa prospettiva – considerando, cioè, il peccato come un rinnegamento della «Legge», «Fonte» di ogni vita –, Florenskij giunge a costatare, sulle orme della tradizione patristica (Atanasio, Gregorio Nisseno, Pietro Moghila [237]) e ortodossa,

[232] *Ibid.*, pp. 181-182 (232-233). Florenskij riprende quest'idea di nuovo nell'*Ikonostas*, dove costata che il peccato consiste nello staccare la manifestazione fenomenica dalla sostanza, introducendo nello «sguardo», nella più pura rivelazione dell'immagine di Dio, i tratti a esso estranei, oscurandovi la luce di Dio. E spiega: «Nella misura con la quale il peccato s'impadronisce della persona, il volto cessa d'essere la finestra da cui si effonde la luce di Dio: essa mostra semmai ancor più nitidamente le macchie di sporco sul cristallo; il volto si stacca dalla persona, dal suo principio creatore, perde vita e s'irrigidisce in una maschera dominata dalla passione. Bene attribuì Dostoevskij a Stavrogin una maschera, una maschera di pietra invece d'un volto, infatti, è uno dei gradi della disintegrazione della persona. Ma ciò non è ancora tutto; quando il volto è diventato maschera, noi, kantianamente, non possiamo più conoscere il noumeno e, quindi, coi positivisti, non abbiamo nessuna base per affermarne l'esistenza»: *IK*, pp. 56-57 (48-49).

[233] *Stolp* (I), p. 183 (234). Secondo Florenskij, tale atteggiamento viene descritto molto chiaramente nella narrazione evangelica dell'indemoniato di Gerasa, posseduto appunto dallo spirito *impuro* (*Mt* 5, 1-13): «Gesù Cristo non parla con l'indemoniato ma con ciò che è in lui, con la potenza impura che è *uno* spirito impuro il quale si mostra *uno* e parla di se stesso come di *uno*. Ma appena il Signore gli domanda il *nome*, appena vuole che questo spirito immondo riveli la propria essenza autentica, esso si frantuma in una moltitudine indefinita di spiriti immondi, come suggerisce il termine *legione*. Questa improvvisa decomposizione è caratterizzata dall'improvvisa sostituzione del *singolare* (nel versetto 9a) adoperato metodicamente *prima* (5, 1-9a) dell'interogazione sul nome, con il *plurale* adoperato con uguale costanza *dopo*»: *ibid.*, p. 184 (235).

[234] *Ibid.*

[235] *Ibid.*, pp. 173-174 (224).

[236] *Ibid.*, pp. 174-175 (224-225).

[237] Quest'ultimo, nella sua *Confessione di fede ortodossa* scrive: «il peccato non ha essere in sé, perché non è creatura di Dio, e perciò non si può dire che è» (III, quesito

che il peccato, in quanto realtà oggettiva, non ha nessuna consistenza ontologica: la sua esistenza è soltanto presunta. Si potrebbe dire: «il peccato esiste sì, ma è non essente» [238].

Si tratta, senz'altro, di una costatazione importante, con conseguenze teologico-spirituali anche pratiche, che dovrebbe aiutare ogni cristiano a trovare un giusto ed equilibrato rapporto verso le proprie inclinazioni e tendenze peccatrici. Florenskij, sebbene solo con alcuni brevi accenni, affronta questo tema con molta chiarezza ancora nell'*Antonij romana i Antonij predanija* (*Antonio del romanzo e Antonio della tradizione*) (1905), quando scrive che «il raggiungimento della verità, così anche il raggiungimento della santità, l'"acquisizione dello spirito" esige coraggio, esige rischio: non basta semplicemente evitare il male; mai raggiunge la tanto desiderata meta quel nuotatore che dal mare guarda paurosamente la riva temendo il mare per le sue tempeste» [239].

Tale «assenza di coraggio, eterna paura davanti alle tentazioni e occasioni di peccare» fa sì che lo spirito rapidamente s'inaridisca. In fondo si tratta di un atteggiamento di *semi-fede*, lontano dall'insegnamento degli asceti e dei monaci dei primi secoli, i quali, da una parte, confessavano di essere peccatori, ma dall'altra sapevano «che c'è un Essere assolutamente Santo e Puro, l'"Unico senza Peccato", il quale, avendo preso su di Sé il peccato del mondo, non guarda la loro sporcizia, non guarda tutta la loro peccaminosità». E così, «con un ardente amore per Lui, non volendo offendere questo Essere Superiore, e con il timore di aggravare il suo peso, cercarono di non moltiplicare i loro peccati. E questa loro speranza nel Santo-Assoluto fu così grande che quando commettevano un peccato piangevano ed erano contriti, senza però pensare di essersi invischiati definitivamente e irrevocabilmente nell'impurità. Di qui proviene la loro straordinaria tolleranza nei confronti dei peccati degli altri, la pratica di "coprire" il peccato del fratello» [240].

16) e «Ritieni male solo il peccato, poiché nel mondo non esiste propriamente alcun male se non il peccato, il quale è trasgressione della legge e della volontà divine» (III, quesito 26)»: *Stolp* (II), p. 693 (721). Cf. V. Losskij, *La teologia mistica*..., p. 119.

[238] *Stolp* (I), p. 168 (218).

[239] *ARAP*, p. 525.

[240] *Ibid.*, pp. 525-526.

Il giusto atteggiamento, dunque, non è quello di difendersi davanti al peccato, ma di tendere alla santità. E la santità stessa non può essere compresa come *im*peccabilità, ma come uno stato che supera il peccato e che, come una forza inarrestabile, riesce a domare l'impurità [241].

3.4. *La Chiesa come luogo della divinizzazione*

In profonda sintonia con la migliore tradizione ortodossa, Florenskij non solo è convinto dell'intrinseca relazione tra l'idea della divinizzazione dell'uomo (la sua salvezza) e la Chiesa, ma costata chiaramente che la divinizzazione sta appunto nella *partecipazione* alla vita ecclesiale, nell'«entrare a far parte, come pietra, della costruenda torre, nell'unità reale con la Chiesa», ovvero «nell'*uni-sostanzialità* con la Chiesa» [242]. Tale costatazione spinge subito a chiederci: di quale tipo di partecipazione si tratta? e quali sono i modi della sua attuazione?

[241] Cf. *SKA*, p. 141. Il tema del superamento del peccato con l'adesione del peccatore a una «realtà oggettiva», Dio, riemerge nell'*Ikonostas*. Florenskij scrive: «Ogni peccato presuppone un certo rapporto del peccatore con l'esistenza esterna, con le sue caratteristiche oggettive e le sue leggi, e che, pur turbando con le sue aspirazioni l'ordine della creazione divina nella natura e nell'umanità, il peccatore abituale tuttavia abbia un punto d'appoggio per ravvedersi e far penitenza; pentirsi, μετανοεῖν, significa anche cambiare il modo di pensare, il pensiero profondo del nostro essere»: *IK*, p. 50 (38-39). Quindi, è importante che l'oggetto di preoccupazione di un'anima in peccato non sia lei stessa, «ma l'oggettività massimamente oggettiva, Dio». Tale anima «non desidera pulita la sua stanzuccia per essere lei stessa lodata, ma implora piangendo la visita a questa stanzuccia, anche se affrettatamente riordinata, di Colui che può con una parola sola cacciare tutti i demoni dalla dimora. Ed ecco, così orientando la vita interiore, la visione si manifesta, non allorché ci sforziamo con le nostre forze di superare la statura a noi assegnata e di varcare soglie a noi inaccessibili, ma quando misteriosamente e incomprensibilmente la nostra anima è giunta sul piano dell'altro mondo, invisibile, sollevata fin lassù dalle forze celesti stesse; come il "segno dell'alleanza", l'arcobaleno, si mostra dopo che si è sparsa la benefica pioggia, la manifestazione celeste, l'immagine dall'alto, è data per annunciare e ribadire il dono invisibile concesso nella coscienza diurna, in tutta la vita, come messaggio e rivelazione dell'eternità. Questa visione è più oggettiva delle oggettività terrestri, più sostanziale e reale di esse; è il punto d'appoggio dell'opera terrestre, il cristallo attorno al quale e secondo le cui leggi di cristalizzazione, *sul cui modello*, si verrà cristallizzando l'esperienza terrena, che diventa tutta, nella stessa struttura, un simbolo del mondo spirituale»: *ibid.*, pp. 51-52 (41-42).

[242] *Stolp* (I), p. 343 (405).

La risposta a queste e simili domande sarà possibile solo dopo aver presentato più da vicino la concezione florenskijana della Chiesa e della vita ecclesiale [243].

3.4.1. La Chiesa nel pensiero di Florenskij

Intanto bisogna subito dire che è difficile indagare sulla concezione florenskijana della Chiesa prendendo in esame solamente la *Stolp*, perché – anche se ognuna delle «lettere» di quest'opera parla in modo più o meno esplicito della vita ecclesiale – essa non contiene dei veri e propri passaggi di riflessione ecclesiologica. La verità è che Florenskij dedicò alla Chiesa uno dei suoi primi saggi di teologia: *Ponjatie Cerkvi v Svjaščennom Pisanii* (*L'idea della Chiesa nella Sacra Scrittura*), scritto nel 1906 (dunque, alcuni anni prima della *Stolp* [244]), dove si propone di riflettere sulla natura della Chiesa e sulle sue principali caratteristiche alla luce del Nuovo Testamento.

[243] All'ecclesiologia florenskijana ha dedicato un breve saggio Z. Kijas, *Kościół-wspólnota w teologicznej twórczości Pawła A. Florenskiego (1882-1937)*, in *Roczniki teologiczne* 7(1993), pp. 89-101. Cf. anche lo studio di R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX-XX wieku. Studium historyczno-dogmatyczne*, Warszawa 1988.

[244] Florenskij scrisse quest'opera come studente del terzo anno di teologia alla MDA, la sua pubblicazione però avvenne solo nel 1974 (nella rivista *Bogoslovskije trudy*), dopo il ritrovamento del manoscritto. Si tratta di un'opera ancora abbastanza sconosciuta agli studiosi di Florenskij (per ora non è stata tradotta in nessuna delle lingue occidentali); infatti, fino ad ora nessuno si è occupato di analizzare i temi in essa trattati e del suo rapporto con la successiva opera teologica di Florenskij, soprattutto con la *Stolp* (dove a un certo punto si accenna ad una sua «opera dedicata alla Chiesa»: *Stolp* [I], p. 332 [394]) che sembra riproporre e approfondire molte delle sue idee (l'importanza dell'esperienza per la conoscenza teologica; l'idea dei «due mondi» sviluppata in chiave ecclesiologica, la visione della Chiesa nella prospettiva trinitaria, ecc.). Quanto all'opera in sé, alla sua origine sta – secondo A.T. Kazarjan – la polemica di Florenskij con quella corrente dogmatica della teologia russa che nel parlare di Dio si era ispirata, seppure solo formalmente, alla distinzione di sapore kantiano tra «Dio in Sé» e «Dio nella sua rivelazione» (cf. *ŠČT-1*, p. 729). La *Ponjatie Cerkvi* dimostra un'ampia scala di conoscenza delle opere teologico-dogmatiche ed esegetiche, che non si limita all'ambito dell'Ortodossia o della ricerca russa, ma contiene anche gli allora recenti studi fatti in Occidente. Così, assieme agli autori russi come E. Akvilonov, I. Mansvetov, A.S. Chomjakov, il metropolita Filaret Drozdov, N.N. Golubovskij, vescovo Feofan, A. Beljaev, M. Golubev, appaiono i nomi di R. Sohm (la sua opera *Kirchenrecht*, vol. 1, *Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892, tradotta da A. Petrovskij e Florenskij [!], è una delle più citate in questo saggio), D. Grea, A. Westphal, P. Jalaguier, J. Bovon, B. Weiss, H.J. Holtzmann, O. Pfeiderer, G.B. Stevens, J.M. King, ecc.

3.4.1.1. *La duplice natura della Chiesa* - Florenskij sottolinea innanzitutto il carattere di dualità costitutiva della Chiesa che rispecchia la duplice natura di Gesù Cristo, suo Fondatore e Capo, e che trova la sua espressione concreta nella duplice natura (terrestre e celeste) dei sacramenti. La Chiesa è una *realtà divino-umana* che, però, come mistero dell'equilibrio e dell'unità dei suoi due principi, si rende «accessibile» solo in un'esperienza concreta di fede, ovvero solo a colui che partecipa alla vita stessa della Chiesa: qualsiasi tentativo di analizzare razionalmente questo mistero finisce con lo scontro dei due principi che, per il raziocinio, appaiono nella posizione di reciproca contraddizione ed esclusione [245].

Il fatto della divino-umanità della Chiesa porta a una duplice costatazione. Da una parte, la Chiesa contiene in sé non solo un «elemento assoluto», ma anche «relativo», o – per dirla con Solov'ëv – essa è non solo qualcosa di assolutamente immutabile (στάσις) ma, per il suo aspetto umano, ha anche un carattere che è mutabile e pratico (κίνησις; le due espressioni di questo carattere umano della Chiesa sono la potestà e la libertà): senza tale distinzione non è possibile comprendere né la sua storia, né la sua *crescita* verso la perfezione. Una crescita che avviene nella piena armonia dei due principi, in modo che il nuovo non abolisce il vecchio, ma lo conferma e sviluppa.

D'altra parte, è necessario riconoscere la dimensione transempirica della Chiesa, nel senso che essa è più di un'opera umana: si tratta di una realtà che «trascende il mondo», che è «prima del

[245] Cf. *PCSP*, p. 328. Come accennato, il tema dell'esperienza, così centrale per la *Stolp* (cf. [I], pp. 3-8 [35-40]), venne trattato già sulle pagine della *Ponjatie Cerkvi*, dove Florenskij afferma che la conoscenza concreta della Chiesa è possibile solo attraverso un approccio concreto: l'esperienza. Ovviamente, non si pensa a un'esperienza sensitiva, incapace di cogliere l'essenza mistica della Chiesa in tutte le sue manifestazioni, ma di un'«esperienza mistica». Quindi, affinché sia possibile «comprendere la natura della Chiesa, bisogna vivere in un'atmosfera ecclesiale, essere membro della Chiesa»: *ibid.*, p. 348. Detto ciò, Florenskij giustamente ricorda le radici patristiche di quest'affermazione. Sant'Ireneo di Lione ad esempio scrive: «"la fede non viene soltanto pensata o sentita, ma, si può dire, viene pensata e sentita allo stesso tempo. In una parola, la fede non è solo conoscenza, ma conoscenza e vita". "La verità non si arrende davanti ai concetti astratti"»: *ibid.*, p. 348. Lo stesso vale per quelli che hanno abbandonato la Chiesa: «Per colui che aveva lasciato la Chiesa» – scrive Florenskij citando E. Akvilonov – «essa cessa di essere un'assemblea dei credenti che compongono il Corpo di Cristo, e diventa solo una comunità religiosa, niente di più, niente di meno»: *ibid.*, p. 348.

mondo»[246], che è «divina e trans-esistenziale», perché è l'opera dello stesso Figlio di Dio. La Chiesa, dunque, non è un risultato della fede, ma ne è il fondamento, non è un frutto della fede, ma ne è la radice. Per dirla con P. Jalaguier (*De l'Église*), la Chiesa è «la colonna e il fondamento» della verità, e ciò nel senso più profondo dell'espressione τῆς ἀληθείας, perché si tratta «non *di una delle* verità, non di una particolare e frantumata verità umana, ma di una Verità universale, Divina ed unica»[247]. Ecco perché Florenskij, assieme al vescovo A. Chrapovickij (cf. *Nravstvennaja ideja dogmata Cerkvi*), riconosce nella Chiesa «un'esistenza sulla terra del tutto nuova, particolare ed unica (*unicum*), che non può essere definita con precisione con nessun concetto preso dalla vita terrestre»[248].

3.4.1.2. *La Chiesa come Corpo di Cristo* - Per poter parlare della Chiesa è perciò necessario riferirsi alla persona di Gesù Cristo il quale è non solo il suo Fondatore, «esteriore rispetto ad essa e alla sua vita: Egli è contemporaneamente il Maestro e il Contenuto del proprio insegnamento, la Norma della vita e la sua Fonte, il Principio della storia della Chiesa e il suo animo, il suo nerbo vitale»[249]. Florenskij, in questo senso, invita a comprendere la Chiesa alla luce della *Lettera agli Efesini*, in particolare *Ef* 1, 10.22-23, dove l'Apostolo mette in relazione il compimento della missione di Cristo, affidatagli dal «Padre della gloria», e la Chiesa. Egli è convinto che

[246] L'idea della preesistenza della Chiesa, ma anche della persona, viene sviluppata successivamente nella *Stolp*. Riferendosi ad alcuni brani della Scrittura (*Esd* 7, 26; *Mt* 25, 34; *Ap* 21, 2.9-10) e della letteratura protocristiana (*Didachè*, *Seconda lettera di san Clemente Romano ai Corinzi*, *Pastore* di Erma), Florenskij distingue tra l'idea gnostica della preesistenza e quella cristiana. Se la prima si basa sul concetto del primato cronologico della Chiesa rispetto al mondo, la seconda interpreta la preesistenza come valore superiore della Chiesa rispetto al mondo, alla vita corruttibile, ovvero come pienezza della sua realtà. Quanto a questa seconda, Florenskij spiega: quando l'ortodossia parla della preesistenza della Chiesa o della persona non vuole dire altro che sia la Chiesa sia la persona «hanno pienezza di essere maggiore del mondo e del loro carattere empirico, ecc. La persona nasce nel mondo in un determinato momento cronologico; così anche la Chiesa comparve nel mondo empiricamente in un momento determinato, si è incarnata, è nata dal Signore Gesù Cristo. Fino a questo momento sia la Chiesa che la persona erano *soltanto* nell'Eternità, non nel Tempo (...)»: *Stolp* (I), pp. 340-341 (402).

[247] *PCSP*, pp. 330-331.

[248] *Ibid.*, p. 349.

[249] *Ibid.*, p. 332.

quando, in *Ef* 1, 20-23, Paolo parla di Dio che risuscitò Cristo dai morti, che fece sedere Cristo alla sua destra nei cieli, che sottomise *tutto* sotto i suoi piedi e lo costituì su *tutte* le cose a capo della Chiesa, le sue parole devono essere comprese sullo sfondo del versetto 10, dove Dio viene lodato «per la sua opera di salvezza che ha il suo fine ultimo nel "ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra"». In altri termini, «*tutto* è sottomesso a Cristo, tutto è sotto i suoi piedi. Ma questa è solo una sottomissione, cioè qualcosa di forzato, esteriore. Dio esige, invece, la *completa* vincita sul *tutto*. Egli ha in vista tutto, vuole "ricapitolare in Cristo" tutte le cose del cielo e della terra (*Ef* 1, 10) e perciò non gli basta la sottomissione del tutto a Cristo. È necessaria un'unità organica, e non tanto una sottomissione meccanicistica. E il pegno di una tale unità è appunto la Chiesa»[250].

L'idea della relazione tra l'unità di tutti e del tutto e la Chiesa si può comprendere ancora di più – secondo Florenskij –, se viene interpretata alla luce di *Ef* 1, 22-23, dove Paolo identifica la Chiesa con il Corpo di Cristo, ricorrendo al termine τὸ σῶμα. L'uso di questo termine rivela che l'Apostolo parla non di un corpo qualsiasi, ma del corpo nel senso più profondo della parola, del corpo cioè che contiene in sé il principio stesso della corporeità, del Corpo *par excellence*. Il che fa capire che se la Chiesa viene paragonata al corpo (σῶμα), non si tratta di una metafora, «ma di una formula ontologica che si riferisce all'*essenza* stessa della corporeità della Chiesa»[251], e che rivela che «*la Chiesa è* (metafisicamente, sostanzialmente, e non metaforicamente) *il Vero Corpo di Cristo*»[252].

Ma che cos'è il corpo in sé? Che cosa lo caratterizza come corpo? Le analisi etimologiche e, in particolare, l'uso del termine σῶμα nella letteratura antica greca e patristica rivelano una vasta gamma di significati, uno dei quali è quello di un'unità che incorpora in sé persone di ogni genere. In fondo, è lo stesso Paolo a mettere in relazione la Chiesa, Corpo di Cristo, e l'unità nella molteplicità dei credenti, quando scrive: «(...) noi, pur essendo molti, siamo un

[250] *Ibid.*, p. 337.

[251] *Ibid.*, p. 341.

[252] *Ibid.*, p. 343.

solo corpo in Cristo» (*Rm* 12, 5; cf. *1 Cor* 10, 17), oppure: «ora voi (credenti) siete il corpo di Cristo» (*1 Cor* 12, 27) [253], anche se queste parole devono essere comprese nel loro vero significato (il termine σῶμα, infatti, è usato senza l'articolo τὸ). Egli, cioè, non dice che i credenti sono il Corpo (la Chiesa), «ma che solamente partecipano, si uniscono ad esso, vi entrano; il che fa capire che si tratta di una realtà molto più grande di un semplice insieme dei credenti. Anche i credenti sono il Corpo di Cristo, non però sostanzialmente, non in sé (*per se*)» [254]. Florenskij, in questo senso, ripete con P. Jalaguier: «la Chiesa è un qualcosa che giace nelle fondamenta della comunità umana, e non solo un risultato dell'unirsi dei credenti» [255].

[253] Cf. *ibid.*, pp. 346-347.

[254] *Ibid.*, p. 347.

[255] Scrive Florenskij: «La Chiesa è l'unione dei fedeli. Ma affinché questa unione non sia solo un concetto astratto, affinché la Chiesa sia qualcosa di più grande di una semplice somma di individui, di un mucchio di gente, essa deve avere prima di tutto una sua propria esistenza». Per dirla con le parole di V.S. Solov'ëv (*Duchovnyje osnovy žizni* [*I fondamenti spirituali della vita*]): «La Chiesa non è solo un insieme degli uomini (dei credenti), ma è *innanzitutto ciò che li unisce*, essa, cioè, è la forma sostanziale dell'unità che viene donata agli uomini dall'alto e che permette loro di partecipare al Divino»: *ibid.*, p. 328. Vogliamo ricordare che questa convinzione di Florenskij sta alla base della sua critica della concezione chomjakoviana di Chiesa, una critica che, tra l'altro, suscitò clamore e sorpresa nei circoli filosofici di Mosca. (N.A. Berdjaev, come risposta, scrisse di Florenskij: «Florenskij non solo rinunzia a Chomjakov, ma addirittura considera le sue idee pericolose per le conseguenze che esse potrebbero portare alla Chiesa ortodossa, proclamandolo un immanentista alla tedesca [...]. Il rapporto che padre P. Florenskij ha nei confronti della Chiesa è quello di uno schiavo, pieno di paura e di terrore. Solo che una tale paura è il più forte veleno della nostra vita ecclesiale [...]. Tutta la sua concezione porta un timbro di plebe spirituale. La religione di Cristo non è per lui una religione dell'amore, ma dell'ubbidienza»: A.N. BERDJAEV, *Idei i žizn'*..., pp. 227, 232). Florenskij critica Chomjakov per aver sottovalutato il protestantesimo, avendo riconosciuto la sua principale caratteristica solo nel suo atteggiamento di protesta contro Roma, senza cogliere ciò che sta nelle sue radici e che ne fa il principale protagonista della cultura del «Nuovo tempo»: l'umanesimo auto-divinizzatore, la falsa fede nella divinità dell'uomo, in una parola l'*immanentismo*, compreso come «intenzione dell'umanità di costruire dal nulla ogni realtà e, in particolare, la realtà sacra, partendo solo da sé, escludendo cioè Dio; costruire, in tutti i sensi della parola: iniziando dalla costruzione dei concetti e finendo con la realtà spirituale»: *OCH*, p. 157. Secondo Florenskij è evidente che Chomjakov si era allontanato da quella che è l'essenza dell'Ortodossia: l'*ontologismo*, che accoglie la realtà non come frutto creato dall'uomo, ma come qualcosa proveniente da Dio. Questo suo allontanarsi traspare, in modo particolare, dalla sua dottrina ecclesiologica che sembra identificare l'essenza della Chiesa con il comune consenso dei fedeli. L'ecclesiologia chomjakoviana «dà l'impressione che le decisioni della Chiesa sono vere solo per il fatto che si tratta delle decisioni *di tutta* la Chiesa. Per essa è importante questa parola "tutto", come se le decisioni della Chiesa fossero la sua propria opera e non una rivelazione della Verità, come se la Verità fosse immanente alla ragione umana (anche se questa fosse intesa nel senso collettivo) e non trascendente in modo da rivelarsi alla ragione dalla propria trascendenza». In altre parole, in Chomjakov si «enfatizza il significato del consenso umano e della sua assenza, deprezzando così il valore e l'importanza della Verità. Certo, Chomjakov parla della Buona Novella di Dio e, nel senso largo, anche se impreciso, quasi la identifica con la Chiesa; ma guardando il *senso* generale di tutto il suo sistema di pensiero è difficile costatare che l'evangelo di Dio abbia avuto per lui un significato sostanziale, vitale, e non solo decorativo. Perché per la Chiesa chomjakoviana è del tutto sufficiente *consensus omnium in amore*, e un tale *consensus* assicura *da sé* la conoscenza della Verità»: *ibid.*, p. 159. Il distacco di Florenskij dalla dottrina ecclesiologica di Chomjakov testimonia, tra l'altro, anche il fatto che egli, parlando della Chiesa (cf. *Stolp*), cerca di evitare l'uso diretto del termine chomjakoviano di *sobornost'*, così centrale invece nell'ecclesiologia degli slavofili. In questo senso è da chiedersi perché S.I. Fudel'ov, nel suo *Slavjanofil'stvo i Cerkov*, non nota questa importante diversità tra le due concezioni della Chiesa, ma, citando alcune delle affermazioni di Florenskij del periodo della sua piena adesione agli ideali slavofili, lo presenta, senza mezzi termini (assieme a Bulgakov, Losskij, Uspenskij, ecc.), come sostenitore della *sobornost'* e del pensiero ecclesiologico di Chomjakov. Tale diversità tra i due pensatori viene ricordata, invece, da A.F. Losev che esprime così la differenza delle loro concezioni ecclesiologiche: «Per Chomjakov la Chiesa è la verità e l'amore come organismo, ovvero un organismo della verità e dell'amore. Secondo padre Pavel si tratta di una concezione astratta. Il Corpo di Cristo! – ecco, questo non suona astrattamente, ma è un mito, un qualcosa di vivente. Se poi c'è Cristo, c'è anche ciò che afferma Chomjakov»: A.F. LOSEV, *Iz rasskazov*..., p. 146. Sulla concezione florenskijana della persona e dell'opera di Chomjakov cf. V.V. ROZANOV, *P.A. Florenskij ob A.S. Chomjakove*, in K.G. ISUPOV (ed.), *P.A. Florenskij: pro et contra*..., pp. 367-379; P. TEMPEST, *P.A. Florenskij i A.S. Chomjakov*, in *Simvol* 16 (1986), pp. 135-139; N. STRUVE, *Florenskij i Chomjakov*, in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI (edd.), *P.A. Florenskij*..., pp. 83-87. Per uno studio più approfondito dell'idea della *sobornost'* rimandiamo a L. PEANO, *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Brescia 1964; G. CIOFFARI, *La «Sobornost'» nella teologia russa. La visione della Chiesa negli scrittori ecclesiastici della prima metà del XIX secolo*, in *Nicolaus* 5 (1977), pp. 259-324; ID., *A.S. Chomjakov e l'itinerario filosofico della Sobornost'*, in *Nicolaus* 6 (1978), pp. 87-129; A. JOOS, *La conciliarità o l'«insiemità conciliabile» nella teologia della «Sobornost'» ortodossa russa recente*, in *Nicolaus* 18 (1991), pp. 183-275; S.S. CHORUŽIJ, *Chomjakov i princip sobornosti*, in *VRCHD* 162-163(1991), pp. 85-103.

Il principio e l'espressione massima di questa realtà di unità metafisica e mistica dei credenti è Gesù Cristo. Ciò spiega perché la Chiesa, i suoi membri e Cristo sono reciprocamente «uniti in una reale (e non solo morale) unità» [256]. Si tratta dell'unità di cui parla anche la Scrittura, quando presenta Cristo come colui che, nel suo amore, si è persino identificato con i suoi seguaci (cf. *At* 9, 4-5; *Mt* 10, 40; *Gv* 13, 20) o quando definisce la Chiesa τὸ πλήρωμα di Cristo (cf. *Ef* 1, 23b). Florenskij si sofferma soprattutto su quest'ultima espressione, sottolineando l'importanza di comprendere il suo vero senso. Non basta, cioè, dire che la Chiesa è τὸ πλήρωμα di Cristo

[256] *PCSP*, p. 351.

perché è piena delle Sue «forze ed energie», perché è ricolma della Sua «pienezza interiore», al punto di portare su di sé, come un'impronta, «i tratti fondamentali di Colui che la riempie»[257]. Pur giuste, queste formulazioni non sono ancora sufficienti se non viene ricordato che la pienezza interiore di Cristo è quella stessa di Dio-Padre. Infatti, Egli ha ricevuto *tutto* dal Padre suo (cf. *Mt* 11, 27; *Lc* 10, 22; *Gv* 3, 5; 13, 3), il Padre ha posto *ogni cosa* sotto i suoi piedi (cf. *1 Cor* 15, 27; *Ef* 1, 22; *Eb* 2, 5.8), in modo che *tutto* quello che possiede il Padre è anche del Figlio (cf. *Gv* 16, 15)[258].

Quindi, è vero che la Chiesa è «la pienezza del tutto e di tutti i credenti in Cristo»[259], la presenza reale della «Vita di Cristo (e solo di Cristo) negli uomini rinnovati», ovvero che essa è «un'incarnazione organica» dell'ideale della pienezza di Cristo, della Divino-umanità[260]. Ma allo stesso tempo non si può dimenticare che la «pienezza» di Cristo, la sua Vita, può essere compresa solo alla luce del suo rapporto con il Padre dal quale, grazie al quale e per il quale *tutto* proviene (cf. *1 Cor* 8, 6; 11, 12; *Rm* 11, 36; *Ef* 3, 9), e che, quindi, è l'unico Dio Padre di tutti, che è al di sopra di tutti, agisce per mezzo di tutti ed è presente in tutti (cf. *Ef* 4, 6)[261].

3.4.1.3. *La vita della Chiesa e il mistero dell'unità tra il Padre e il Figlio* - Per Florenskij è evidente il profondo legame tra la Chiesa, la sua vita, e il mistero dell'unità del Padre e del Figlio. Così come il Padre e il Figlio sono tra di loro uniti in un rapporto di «unità assoluta», di *unisostanzialità* (cf. *Gv* 17, 21; *Gv* 10, 14-15), altrettanto accade e deve realizzarsi nella Chiesa, i cui membri sono chiamati a vivere tra loro in un'«unità assoluta», secondo il desiderio di Gesù espresso durante l'ultima cena (cf. *Gv* 17, 11)[262]. Attraverso Cristo ci viene comunicato il mistero dell'unità del Padre con il suo Figlio; ed è, quindi, attraverso l'unità dei suoi membri che la Chiesa è chiamata a manifestare e testimoniare «la Potenza unificatrice di Cristo, la "Gloria" del Signore, cioè la sua unisostanzialità con il Padre» (cf. *Gv* 17, 21-24)[263].

Ma come si può immaginare una tale unità dei credenti? E quale è la sua dinamica di attuazione? Per spiegare ciò Florenskij ricorre alle lettere di Paolo, in particolare a *Ef* 4, 15-16, dove si parla della crescita dell'Organismo ecclesiale verso Cristo, suo Capo. L'espressione: πᾶν τὸ σῶμα (v. 16) significa che Paolo comprende il Corpo, la Chiesa, nella sua totalità e, perciò, come un essere interiormente unito e integro. Le parole successive: συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον (v. 16) fanno capire che si tratta di un'unità creata sulla base dell'unificazione di una moltitudine che avviene non meccanicamente ma *organicamente*, cioè come un «processo vitale»[264]. L'espressione διὰ πάσης αφῆς τῆς ἐπιχορηγίας (v. 16)

257 *Ibid.*, pp. 359-360.
258 Cf. *ibid.*, p. 398.
259 Intanto bisogna ricordare che Florenskij, nel definire la Chiesa τὸ πλήρωμα di Cristo, distingue tra il *già* e il *non ancora* di questa «pienezza», spiegando la differenza tra i due stati (escatologico e storico) della stessa realtà alla luce di τὰ πάντα ἐν πᾶσιν di *Ef* 1, 23 e di πάντα ἐν πᾶσιν Χριστός di *Col* 3, 11. La seconda pericope descrive il processo ancora incompiuto della cristificazione di tutta l'umanità, un processo d'incremento della coscienza cristiana sia per quanto riguarda l'intensità della vita cristiana sia per quanto riguarda la sua diffusione. *Ef* 1, 23, invece, parla del rinnovamento universale dei cuori umani *già* compiuto, della perfezione dei credenti *già* realizzata, nel senso che «tutta la sostanza interiore è in ogni credente riempita, sigillata da Cristo» (*ibid.*, pp. 363-364). Dunque, se, da una parte, la Chiesa *non è ancora* il «tutto», la «pienezza» in atto, essa è *già ora* il «tutto», la «pienezza» *in potentia*, essendo cioè «piena della pienezza di Cristo» (*ibid.*, p. 398).
260 Cf. *ibid.*, pp. 364-365.
261 Cf. *ibid.*, p. 398.
262 Con la preghiera per l'unità dei suoi, Gesù «conclude la sua ultima conversazione, che concentra in sé tutta la forza della sua predicazione. L'importanza del momento, in cui sono state pronunciate queste parole, obbliga a riconoscere la loro particolare e straordinaria importanza che, in più, riguarda soprattutto le conclusioni che ne derivano. E infatti, l'idea dell'unità diventa uno dei principali motivi dello sviluppo successivo. Essa è presente, sembra, in tutte le lettere dell'apostolo Paolo, ma appare dominante soprattutto nella sua Lettera agli Efesini»: *ibid.*, p. 383.
263 *Ibid.*
264 Cf. *ibid.*, p. 368. Florenskij spiega: «l'espressione συναρμολογούμενον, che deriva da ἁρμός – membro, giuntura, legame e unione delle giunture (in riferimento al corpo) o delle diverse parti (in riferimento alle costruzioni) –, si riferisce alla giuntura di qualcosa, e cioè all'unificazione di qualcosa che è smembrato (in *Ef* 2, 21 viene usata in riferimento all'edificazione della costruzione)». Dunque, «il verbo συναρμολογεῖν significa: legare, unificare, aggiungere, accordare l'uno con l'altro». Il secondo «predicato συμβιβαζόμενον deriva dal verbo συμβιβάζειν che in genere significa: legare insieme, accoppiare; in riferimento agli uomini significa: conferma, rafforzamento dell'amicizia, della comunità». Riassumendo si può dire: «il primo predicato è di carattere piuttosto fisico, viene usato in riferimento alle cose; il secondo invece è di carattere morale e viene usato in riferimento agli uomini. In questo modo con il primo predicato viene indicato il legame dei membri della Chiesa tra di loro, la loro unità organica, con il secondo la loro libertà, il loro consenso morale con un tale legame»: *ibid.*, pp. 368-369.

spiega, invece, in che modo si raggiunge una tale unità. Essa, come suggerisce l'analisi etimologica del termine ἐπιχορηγία, si realizza come unità di un χόρος che trova il punto della sua organizzazione in una persona-direttore, la quale non deve farne necessariamente parte, ma che in ogni caso è al di là (ἐπί) di esso. Il primo segno della mano del direttore è un richiamo diretto a tutti i membri del coro di sintonizzare la loro voce. «Questo atto di trasmissione o di comunicazione che avviene tra una persona e tutto il coro si svolge» – spiega Florenskij citando I. Mansvetov – «sulla base degli invisibili legami che collegano il direttore con tutto il coro e con ogni suo singolo membro. Nel coro vi sono dei legami propri, che accoppiano – se si può dire così – le singole persone in un unico coro, attraverso i quali le persone, unendosi reciprocamente, si sintonizzano con tutto il coro» [265]. Tale interpretazione viene evidenziata da un altro termine: ἁφῆς (ἁφαί), che allude all'idea del corpo in cui tutti gli organi e centri vengono collegati da un sistema nervoso che, con la sua vivificante energia, stimola e ordina la vita di tutto il corpo.

Questa forza unificatrice, che emana da Cristo, Capo di tutto il Corpo, è l'amore. Lo conferma lo stesso Apostolo quando, in *Ef* 4, 16, parla del corpo che αὔξησιν ἐν ἀγάπῃ, «che cresce nell'amore, nell'azione di amore da parte di ogni membro, come viene detto già nel versetto 15: "(affinché) grazie a un vero amore tutti crescano (*vse vozvraščali*) in Colui che è il Capo, Cristo"» [266]. Di conseguenza, – aggiunge Florenskij richiamandosi all'interpretazione di *Ef* 4, 16 di D. Bogdaševskij – l'amore non dev'essere compreso come meta della Chiesa, ma come «condizione del suo raggiungimento» [267].

Tutto ciò fa capire che l'unità dei credenti è una realtà di cui si può parlare solo in termini ontologici: «Così come l'espressione "Chiesa-Corpo" non suona in bocca a Paolo come un predicato morale, ma come un soggetto reale, altrettanto l'unità della Chiesa non è un'unità morale, una solidarietà corporativa, e nemmeno un'unità solo nominale di "origine" e di "fondazione", di "organizzazione" e di "fine" (...), ma un'unità ontologica e come tale non

[265] *Ibid.*, p. 370.
[266] *Ibid.*, p. 374.
[267] *Ibid.*

può essere costruita con gli sforzi umani» [268]. Di conseguenza è chiaro che una tale unità ontologica dei credenti è possibile solamente grazie a un «Principio unificatore» che non viene prodotto dagli uomini, ma che sarà loro donato da Dio stesso. Questo «Principio» è Cristo e la sua misteriosa vita che anima il Suo Corpo e che diventa la vita stessa della Chiesa. Infatti – ricorda giustamente Florenskij – quest'idea è stata espressa già da Paolo quando scrisse: «quanti siete stati battezzati in Cristo (εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε), vi siete rivestiti di Cristo» (*Gal* 3, 27), cioè, «vi siete incorporati nella sua unità» [269]; dunque, «tutti voi siete uno (εἷς) in Cristo Gesù» (*Gal* 3, 28). «Ricorrendo alla parola εἷς al posto di ἕν, l'Apostolo evidenzia ancora meglio che non si tratta di una similitudine o affinità, ma di un'unificazione sostanziale dei molti in uno» [270].

Quindi, aderendo alla Chiesa, alla «misteriosa vita» del Corpo di Cristo, i credenti non diventano tra di loro ὁμοιούσιοι, ma ὁμοούσιοι, in modo che la loro unità viene caratterizzata dalla stessa dinamica che sta alla base del rapporto Padre-Figlio [271]. Compresa in questa prospettiva, l'unità è la caratteristica fondamentale della vita dei credenti, in modo che ogni loro «azione deve orientarsi verso l'unità e scaturire dall'unità», dev'essere «animata dallo spirito dell'amore che cerca l'unità» [272].

3.4.1.4. *La Chiesa, opera della SS.ma Trinità* - Che cos'è dunque la Chiesa come Corpo di Cristo? Qual'è la dinamica e il principio della sua organizzazione interna, della sua vita di Corpo?

Florenskij è cosciente di stare davanti a una realtà che non è afferrabile con la pura ragione umana, che non è descrivibile con i concetti ed immaginabile con schemi puramente razionali e che non si esaurisce con le speculazioni astratte: perché è una realtà di «uno e molti», avvolta nel mistero di un reale incontro dell'Assoluto eterno ed ineffabile con il relativo visibile, finito e corruttibile, ovvero

[268] *Ibid.*, p. 384.
[269] *Ibid.*, p. 385.
[270] *Ibid.*, pp. 385-386.
[271] Cf. *ibid.*, 385.
[272] *Ibid.*, p. 447.

una realtà radicata nel mistero di Dio-Trinità che, in Gesù Cristo, si apre e si comunica all'uomo.

Volendo evidenziare proprio questa dinamica di «uno e molti» come base costitutiva dell'essere e del vivere della Chiesa, Florenskij cerca di definire la Chiesa (in chiave simbolica) ricorrendo alle categorie matematico-filosofiche di G. Cantor e alla sua teoria degli insiemi:

> «La Chiesa è il Corpo di Cristo e perciò, come ogni corpo, deve inevitabilmente possedere delle caratteristiche che sono comuni a ogni corpo. Ogni corpo, parlando dal punto di vista più generale, è un "gruppo" e per questo, dal punto di vista della logica formale, non possiamo definire la Chiesa diversamente se non come gruppo. Ma siccome la definizione formale-logica non coglie adeguatamente il lato divino della Chiesa, essa ha per noi significato solamente simbolico. Ogni gruppo è: 1) una moltitudine unita attraverso una determinata 2) unità in 3) un insieme. Anche nella Chiesa dobbiamo distinguere: 1) la moltitudine, compresa come totale delle singole parti e degli elementi dai quali può essere composto un corpo; 2) l'unità – forma che crea dei tanti un unico corpo; 3) l'insieme – espressione della moltitudine nell'unità e dell'unità nella moltitudine, ossia, se vogliamo, realizzazione compiuta di quel fine per il quale i molti si sono ricongiunti nell'uno. In termini più concreti, nella Chiesa è necessario distinguere tra: 1) la sua materia, ovvero gli uomini che compongono il suo contenuto; 2) il suo principio unificatore, cioè il Corpo di Gesù Cristo che assimila in sé questi singoli individui umani; 3) la sua autocoscienza che proviene dallo Spirito Santo»[273].

Florenskij, comunque, non si accontenta di tale definizione, ma mette in relazione diretta la Chiesa e la Trinità, che unica – come scriverà nel *Smysl idealisma* (*Il senso dell'idealismo*) (1915) – è «ἓν καὶ πολλά»[274]. Partendo dalla costatazione che tutta la Trinità partecipa ad ogni azione economica di Dio e che, nello stesso tempo, è possibile attribuire ad ogni Ipostasi divina una sua azione tipica, egli riconosce nella Chiesa un'unica opera della Trinità caratterizzata dalla partecipazione singolare e specifica di tutte e tre le Ipostasi. Essa, in questo senso, è: «l'opera del Padre, il quale, in quanto Creatore, genera quelli che entrano e dovrebbero entrare nella Chiesa; del Figlio che, in quanto Verbo, "mette in ordine" gli uomini per diventare il Suo Corpo; dello Spirito, il quale, in quanto Santificatore, vivifica il Corpo di Cristo»[275].

Tutto questo si può esprimere attraverso le tre raffigurazioni simboliche della Chiesa che rivelano ancora meglio i tre diversi modi del reciproco rapportarsi tra la Chiesa e Dio: «1) Da una parte, la Divinità (in particolare il Padre) vive nella (ἐν) Chiesa come in un Edificio; dall'altra, l'Edificio-Chiesa, come un tipo di moltitudine, vive nella Divinità. 2) Da una parte, la Divinità (in particolare il Figlio) vive attraverso (διὰ) la Chiesa come Corpo; dall'altra, il Corpo-Chiesa, come un tipo di forma, vive attraverso la Divinità. 3) Da una parte, la Divinità (in particolare lo Spirito) vive con (σὺν) la Chiesa come con una Donna; dall'altra, la Donna-Chiesa, come un tipo dell'insieme, vive con la Divinità»[276].

A una tale struttura trinitaria del rapporto Chiesa-Dio devono corrispondere anche gli attributi della Chiesa, nel senso che ognuno di essi ha un legame particolare con – o esprime in una maniera particolare – l'azione di una delle tre Ipostasi divine: l'*universalità* rimanda al Padre, l'*unità* al Figlio, la *santità* allo Spirito. In quest'ottica, l'universalità può essere compresa «come caratteristica di un assoluto e intero (*vsecelostnogo*) contenuto, ossia della materia»; l'unità «come caratteristica di un'assoluta e intera forma», e la santità «come caratteristica di un'assoluta e intera autocoscienza»[277]. Ognuno di questi tre attributi corrisponde a ognuna delle tre raffigurazioni della Chiesa: «1) L'universalità si riferisce all'Edificio divino: non dovrebbe essere esclusa nessuna delle pietre; 2) l'unità al Corpo: ogni organo deve aver il suo proprio posto; 3) la santità alla

[273] *Ibid.*, p. 408.
[274] Cf. *SI*, p. 96.
[275] *PCSP*, p. 409.
[276] *Ibid.*
[277] *Ibid.*

Donna: l'autocoscienza morale dev'essere intera»[278]. Ovviamente – precisa Florenskij – si tratta di attributi che, di per sé, sono realmente presenti solo nella «Chiesa mistica»: «nella Chiesa empirica, nell'umanità ecclesiale, cioè, essi appaiono non tanto come dati realmente, ma vi sono presenti piuttosto come un ideale»[279]. È per questo che i membri della Chiesa hanno il compito di contribuire all'attuazione, ad una sempre più piena incarnazione di questi attributi[280].

Più tardi, nella *Stolp*, Florenskij metterà in luce ancora meglio il vero nucleo del rapporto tra la Chiesa e la Trinità, soprattutto quando dirà che la Chiesa, quest'«unica sostanza» alla quale partecipano tutti quelli che vivono nella dinamica della kenosi e dell'amore reciproco, è la «manifestazione oggettiva delle Ipostasi dell'amore divino»[281].

3.4.1.5. *La santità della Chiesa* - Per poter comprendere la santità della Chiesa occorre guardare a Colui che è l'unico santo: Dio, trascendente il mondo e la sua peccaminosità, rivelatosi in Cristo, «immagine del Dio invisibile» (cf. *Col* 1, 15; *Fil* 2, 6; *2 Cor* 4, 4), «in cui abita corporalmente tutta la pienezza della Divinità» (*Col* 2, 9). Allo stesso tempo, si deve capire il significato giusto della parola «santità» che – secondo Florenskij – non è altro che il modo positivo per indicare una realtà che «non è del mondo» (cf. *Gv* 17, 16). Questo «non essere del mondo» si riferisce, innanzitutto, alla persona di Cristo: «Così come Dio che, agendo nel mondo, rimane "non del mondo", trascendente il mondo, così anche Cristo, vivendo nel mondo e continuando a essere presente per sempre nel mondo con i Suoi discepoli, fu ed è "non del mondo" (*Gv* 8, 23; 17, 16). Il "non essere di questo mondo – οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου" corrisponde non tanto ad una oltre-mondanità o a un semplice distacco dal mondo (...), ma ha dimensione metafisica e mistica, indicando anche la perfezione morale. Il non essere del mondo non vuol dire non essere nel mondo, ma d'avere la propria essenza interiore libera dalla mondanità, oltre il mondo, e, perciò, portare in sé il pegno della vittoria sopra il mondo (cf. *Gv* 16, 33; *Ap* 2, 21; 5, 5). La presenza trascendente nel mondo dell'essenza e la presenza immanente dell'azione – ecco che cosa significa essere santi oppure essere non del mondo»[282].

Sullo sfondo di una tale comprensione della santità di Cristo si capisce di più perché la santità viene caratterizzata dai due momenti: l'odio e l'elezione. Cristo, infatti, è la «luce» del mondo (cf. *Gv* 9, 5; 12, 46; 8, 12) che «splende nelle tenebre», senza pericolo di spegnersi, perché «in lui non ci sono tenebre» (*1 Gv* 1, 5). Questa sua vittoria, però, provoca l'odio delle tenebre nei confronti della luce (cf. *Gv* 3, 19-21), del male nei confronti del bene e del peccato nei confronti della santità. Ma questo grande e unico odio del mondo verso Cristo è, allo stesso tempo, segno della sua elezione nel senso pieno della parola (cf. *Lc* 23, 35; *1 Pt* 2, 4.6; *Mt* 12, 18). Amato ed eletto dal Padre, Cristo a sua volta ama il Padre, si umilia «facendosi obbediente fino alla morte» (*Fil* 2, 8-10), avendo in sé la pienezza della perfezione morale, che è la tappa finale nel raggiungimento della santità[283].

Ebbene, tutti questi aspetti della santità di Cristo caratterizzano anche la santità della Chiesa, essendo la conseguenza inevitabile del suo intimo legame con il suo Sposo. La Chiesa, dunque, è santa, nel senso di essere elevata con tutto il suo essere sopra l'esistenza mondana, di essere «non di questo mondo», di preesistere al mondo che, da parte sua, la odia e perseguita dall'inizio fino all'ultimo giorno della sua storia. Ma tale antagonismo ontologico del mondo nei confronti della Chiesa ha anche un'altra faccia: quella dell'amore di Cristo (cf. *Ef* 2, 25) che, vedendo nella Chiesa la sua eletta (cf. *1 Pt* 5, 13; *2 Gv* 1.13), la protegge davanti al mondo. Essendo amata ed eletta da Dio, anche la Chiesa a sua volta ama Dio con un amore che la rende «pura», «tutta gloriosa», «immacolata» (cf. *Ef* 5, 25-27), cioè «eticamente perfetta»[284].

Se questa è la santità della Chiesa, della santità dei suoi membri si deve parlare in altri termini. È vero che i membri appartengono

[278] *Ibid.*
[279] *Ibid.*
[280] Cf. *ibid.*, pp. 409-410.
[281] *Stolp* (I), p. 94 (135).
[282] *PCSP*, p. 390.
[283] Cf. *ibid.*
[284] *Ibid.*, p. 392.

organicamente alla Chiesa, essendo la sua «materia»; allo stesso tempo, però, è anche vero che essi non possono essere santi nel senso in cui questo termine viene attribuito al Padre, al Figlio o alla Chiesa. La loro santità è di un altro carattere: si tratta di una «santità assimilata», frutto della «santificazione». Essa «consiste nel rinnovamento dei recessi dell'essere, del suo nucleo intimo; la perfezione etica dell'uomo non è data (*dana*), ma solamente prestabilita (*zadana*): "siate perfetti come è perfetto il Padre vostro Celeste" (*Mt* 5, 48) – raccomandava Cristo ai discepoli» [285].

La santità dei credenti ha le sue radici nel loro legame organico con la Chiesa, che però occorre comprendere nel senso giusto della parola. Esso, da una parte, ha il carattere di un legame profondo e intimo: infatti, «l'unità dei credenti sarebbe assolutamente incomprensibile se la Chiesa fosse solo il mezzo della loro santificazione e purificazione, senza entrare in una relazione immanente con loro» [286]. Dall'altra, si tratta di un legame che rispetta la distanza tra la santità della Chiesa e la peccaminosità dei suoi membri, la distanza tra la perfezione assoluta e quella che è solo in stato di attuazione: se non fosse così, se cioè si accettasse la partecipazione immanente dei peccatori (pur in stato di continua purificazione) all'essenza stessa della Chiesa, diventerebbe incomprensibile la santità della Chiesa come tale.

Il rapporto di unità e di distinzione tra la Chiesa-santa e i suoi membri-peccatori che percorrono la via della santificazione è, in ogni caso, comprensibile se viene visto nella prospettiva dell'antropologia biblica e patristica che invita a riconoscere la duplice natura dell'«uomo redento»: «l'immagine di Dio, cioè la natura redenta ed ideale, e la somiglianza di Dio, cioè il carattere empirico che viene perfezionato». Quanto alla sua «natura ideale», essa, essendo *già ora* pura e santa, non è che la «materia» stessa del Corpo di Cristo. La «natura empirica», invece, è solo in stato di santificazione e, quindi, appartiene o viene assimilata dal Corpo di Cristo solo in quanto si assimila all'immagine di Dio [287].

[285] Cf. *ibid.*
[286] *Ibid.*, p. 395.
[287] Cf. *ibid.*

Il fatto è che tutto questo, sia la piena e reale partecipazione al Corpo di Cristo che la progressiva crescita verso una sempre maggiore adesione alla Sua vita, è presente e si attua nel cuore di ogni credente: perché «ognuno dei credenti ha nella sua anima un santuario in cui avviene il suo inserimento nel Corpo di Cristo ed attraverso il quale riceve l'energia santificatrice proveniente da questo Corpo» [288]. Ciò viene confermato dagli innumerevoli luoghi del Nuovo Testamento che ricordano la *reale* presenza e l'azione santificatrice dello Spirito Santo nella vita dei credenti – segno della loro *reale* adesione *già ora* alla mistica realtà del Corpo di Cristo. Infatti, sta scritto:

> «"Adorate Dio nei vostri cuori" (*1 Pt* 3, 15). Perché i credenti "non hanno ricevuto lo spirito di questo mondo" (*1 Cor* 2, 12), ma lo Spirito Santo (*Ap* 1, 8; 8, 18; 10, 44; 11, 15; 19, 2; 19, 6); lo Spirito della gloria, lo Spirito di Dio riposa su di loro (*1 Pt* 4, 14; 1, 11), vive in loro (*Rm* 8, 9; *1 Cor* 3, 16; cf. *Gv* 7, 39), viene effuso sopra di loro (*At* 2, 17) e si dà a loro (*1 Gv* 4, 13). Vivendo nei credenti, lo Spirito Santo li istruisce (*Lc* 12, 12), riempie (*At* 2, 4; 7, 55; 4, 8; ecc.), consola (*At* 9, 31), dona loro la speranza (*Rm* 15, 13), suggerisce ciò che bisogna dire (*1 Cor* 2, 13; *At* 21, 4), dà la forza ai Suoi e la partecipazione di Sé (*Eb* 2, 4; 6, 4), conosce i segreti dell'uomo (*1 Cor* 2, 11), abbevera tutti i credenti (*1 Cor* 12, 13). Per questo i credenti vengono chiamati santi (...). Essi rimangono nel mondo (*Gv* 17, 15), usano del mondo come se non ne usassero appieno (*1 Cor* 7, 31), perché portano in sé un uomo nuovo (*Ef* 2, 15), si sono rivestiti di Lui (*Ef* 4, 24; *Col* 3, 10) – siccome chi è in Cristo è una nuova creatura (*2 Cor* 5, 17) –, ed aspettano nuovi cieli e una terra nuova (*2 Pt* 3, 13). E per questo sono il sale della terra (*Mt* 5, 13; *Lc* 14, 34) e la luce del mondo (*Mt* 5, 14). Sono nel mondo, ma il mondo non è degno di loro (*Eb* 11, 38). Perciò, suggellati dallo Spirito di Dio (*Ef* 1, 13), avendo ricevuto l'unzione dello Spirito Santo (*1 Gv* 2, 20) e rappresentando con il loro corpo il tempio dello Spirito Santo (*1 Cor* 6, 19), i credenti, anche se non perfetti

[288] *Ibid.*

moralmente, devono badare a non rattristare lo Spirito Santo (*Ef* 4, 30), a mantenere i loro corpi nella santità (*1 Ts* 4, 4; cf. *1 Ts* 4, 7), a offrire i loro corpi come sacrificio santo (*Rm* 12, 1), essendo santi in tutta la loro condotta (*1 Pt* 1, 15.16) ed immacolati (*Ef* 1, 4). Se, cioè, lo Spirito Santo riveste con la sua forza e aiuto tutte le funzioni vitali dell'uomo, esse tutte devono essere pure; tutto l'uomo deve tendere verso la somiglianza di Dio. "Lo Spirito stesso intercede per i credenti con gemiti inesprimibili" (*Rm* 8, 26-27), giacché i credenti sono i figli di Dio il quale ha mandato nei loro cuori lo Spirito del Figlio Suo che grida: Abbà, Padre (*Gal* 4, 6; cf. *Rm* 8, 15)» [289].

3.4.1.6. *L'universalità della Chiesa* - Riflettendo sulla Chiesa, Florenskij dedica molta attenzione a un altro dei suoi attributi: l'*universalità*. Parlare dell'universalità della Chiesa, nel senso dell'*unum versum alios*, significa – per lui – parlare di Dio che, perché Padre di *tutti* (cf. *Ef* 4, 6), desidera che in Cristo siano ricapitolate *tutte* le cose, quelle del cielo come quelle della terra (cf. *Ef* 1, 10), affinché Dio sia *tutto* in *tutti* (cf. *1 Cor* 15, 28). In altri termini, alla base dell'universalità della Chiesa sta il desiderio di Dio di salvare tutti gli uomini (*1 Tm* 2, 4) e ogni creatura (cf. *Rm* 8, 19-23) [290].

Il che permette di pensare subito ad un'universalità di dimensioni cosmiche. La Chiesa, Corpo di Cristo e «pienezza dell'essere santo» – pienezza, cioè, dell'«essere divino» che ha in sé la «potenza» di ogni essere [291] – è, infatti, destinata a racchiudere in sé ogni esistenza di tutto il mondo, di tutto il cosmo, di tutti i tempi, a non escludere cioè niente di ciò che crea la «varietà dell'universo» [292]. Tale universalità della Chiesa non dev'essere compresa in chiave esclusivamente ontologico-metafisica: essa si estende anche sul «mondo della materia inerte (minerale)», della «materia organizzata (animale-vegetale)» e della «materia animata (spirituale-intellettuale)» [293].

[289] *Ibid.*, pp. 395-397.
[290] Cf. *ibid.*, pp. 397-398.
[291] Cf. *ibid.*, p. 408.
[292] Cf. *ibid.*, p. 401.
[293] *Ibid.*, p. 409.

Ma l'universalità indica, in particolare, l'apertura della Chiesa a tutti gli uomini: «La Chiesa non può escludere da sé nessuna creatura; se non facesse così non riuscirebbe a raggiungere il suo obiettivo. Né spazio, né tempo, né le une o le altre particolarità personali possono impedire la partecipazione al Corpo di Cristo» [294]. Essa accoglie tutti, senza guardare il luogo di provenienza (cf. *Lc* 13, 29; *Mt* 8, 11) o le distinzioni rituali, nazionali, razziali, economiche e sociali (cf. *Rm* 10, 12; *Col* 3, 11; *Gc* 2, 1), senza conoscere la divisione dicotomica dell'umanità in «circoncisi» e «non circoncisi». La ragione di questa sua apertura sta in Cristo e nella sua missione salvifica. Perché il «Signore Gesù rappresenta il mondo sia dei circoncisi che dei non circoncisi. Egli, facendo dei due un popolo solo ed abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, ha annullato per mezzo della sua carne l'inimicizia e la legge fatta di prescrizioni per mezzo del suo insegnamento, per creare in Se stesso dei due un solo uomo nuovo, facendo la pace, e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo Corpo per mezzo della Croce, distruggendo in Se stesso l'inimicizia (*Ef* 2, 14-16)» [295].

Ma universalità vuol dire anche la partecipazione concreta e attiva di ognuno dei credenti alla vita del Corpo-Chiesa. Ogni credente ha nella Chiesa «il suo proprio posto, che nessuno può sostituire o togliere, ha la sua propria funzione che gli è stata affidata da Dio per essere esercitata nella verità» [296]. Di conseguenza, i credenti sono come tasselli di un unico mosaico: ognuno ha delle doti e capacità particolari che sono al servizio degli altri, di tutto il Corpo; nella Chiesa ognuno ha il suo posto, diverso da quello degli altri, che deve occupare con umiltà e carità, per poter «discernere la volontà di Dio» (*Rm* 12, 2) [297].

Ciò che caratterizza la Chiesa, dunque, è che essa esige e presuppone le diverse particolarità dei credenti, ed è per questo che viene chiamata καθολιχὴ ἐκκλησία. La più chiara ed esauriente definizione della cattolicità della Chiesa sono le parole di Gesù: «dove

[294] *Ibid.*, pp. 398-399.
[295] *Ibid.*, p. 400.
[296] *Ibid.*, p. 401.
[297] Cf. *ibid.*, p. 401-402.

due o tre sono riuniti nel Mio nome, là sono Io in mezzo a loro» (*Mt* 18, 20). Gesù non dice – spiega Florenskij – «né a quale nazionalità, né a quale epoca né a quale paese né a quale stato sociale ecc. devono appartenere quelli che si riuniscono. È necessario solo che siano riuniti nel nome di Cristo. Questo è sufficiente perché Lui, come aveva detto, sia in mezzo a loro»[298].

Ma anche in riferimento alla cattolicità della Chiesa bisogna distinguere tra il *già* e il *non ancora* della sua attuazione: se, cioè, la cattolicità rappresenta la «forma» attuale della Chiesa, il suo «contenuto» è cattolico solo in potenza. In un certo senso si può dire che, per quanto riguarda i membri della Chiesa, la piena cattolicità appare solo una meta da raggiungere. «La Chiesa ha il compito di crescere assimilando in sé, incorporando in sé la varietà sempre più vasta degli organi ecclesiali»[299]. Tale crescita avviene grazie all'ammaestramento e al battesimo di tutti quelli che ancora non fanno parte del Corpo di Cristo, quale funzione apostolica della Chiesa compresa nel senso più profondo della parola ἀποστολή: attraverso le prediche, l'esempio di vita, i miracoli, ammaestrare gli altri, soprattutto i non convertiti, e svegliare o fortificare in loro la coscienza religiosa[300].

3.4.1.7. *Il carisma apostolico: primato della conoscenza della Verità* - L'apostolicità della Chiesa non si può però limitare solo a un'azione di ammaestramento o di annuncio evangelico. Essa è un aspetto imprescindibile dell'auto-coscienza della Chiesa che, sì, si comprende cattolica, ma non semplicemente nel senso negativo della parola, di non essere «limitata da nessuna condizione esterna: né dal tempo né dallo spazio né dallo stato sociale, economico, ecc.»[301]. La Chiesa è prima di tutto un «soggetto reale», un «vivo Essere», unico nel suo genere, che – secondo l'esempio di Cristo (cf. *Eb* 13, 8) – sempre e in tutte le condizioni e situazioni aveva, ha ed avrà la sua propria inconfondibile identità. Senza ciò essa non potrebbe essere la «colonna e il fondamento della Verità» (*1 Tm* 3, 15), il «fondamento posto da Dio» (*2 Tm* 2, 19). Non si tratta di

[298] *Ibid.*, p. 404.
[299] *Ibid.*
[300] Cf. *ibid.*
[301] *Ibid.*, p. 405.

un'identità qualsiasi, ma di un'«identità numerica» fondata sull'unità della Chiesa che non può essere solamente formale (l'unità di insegnamento, di condotta, ecc.). Anche perché un tale tipo di unità permette di nascondere sotto delle forme uguali un contenuto differente. L'unità della Chiesa dev'essere reale, deve cioè basarsi sull'unità dello Spirito Santo che la vivifica e santifica. Uno dei principali garanti di quest'unità è la gerarchia[302] che si fonda sugli apostoli, ovvero sul «carisma apostolico».

Per comprendere quest'ultima costatazione – assieme al significato più profondo di ciò che rappresenta il carisma apostolico – occorre ricorrere all'interpretazione florenskijana della pericope di *Mt* 16, 17-19 che riporta le parole di Gesù: «Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato [che Gesù è "il Cristo, il Figlio di Dio Vivente"], ma il Padre Mio che sta nei cieli. E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la Mia Chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del Regno dei Cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli»[303].

Simone viene chiamato Pietro non per la sua persona, ma per la sua fede in Cristo. La «vera Pietra» non è lui, ma «il contenuto della sua fede: il Signore stesso»[304]. In questo senso si può dire che ciò che giace nelle fondamenta della Chiesa è la confessione di fede in Cristo o, meglio, il Signore stesso, così come Egli viene concepito dalla coscienza dell'uomo[305]. Solo di conseguenza si può dire che la

[302] Cf. *ibid.*, p. 406.
[303] *Ibid.*, p. 415.
[304] «Se non ha la fede» – spiega Florenskij – «Pietro cessa di essere la Pietra. È noto che il Salvatore lo chiamava di solito Pietro. Ma quando Pietro, avendo rinnegato Cristo, aveva perso la sua consistenza di pietra, è stato di nuovo chiamato con il nome precedente: Simone. Solo la nuova confessione di fede dell'Apostolo ha fatto tornare il nome Pietro (*Gv* 21, 15-16)»: *ibid.*, p. 416.
[305] Questo è – secondo Florenskij – il vero significato dell'espressione «pietra angolare» che viene attribuita alla persona di Gesù: perché Lui «è il centro metafisico di tutta la Chiesa; senza di Lui essa diventerebbe un gruppo di individui. Ma Egli è il principio metafisico che sostiene anche il fondamento, la fede in Lui. Senza Cristo la fede in Lui sarebbe impossibile, perché solo in Lui essa trova il suo appoggio. Comunque, ciò non vuol sminuire l'importanza del fondamento, della fede soggettiva in Lui»: *ibid.*, p. 420.

Chiesa si basa sul fondamento degli apostoli, dei quali l'apostolo Pietro è stato il primo ad aver confessato la dignità divina di Gesù. Ed è appunto in quanto confessore di Cristo come Figlio di Dio che Pietro riceve il «potere delle chiavi», un potere che di per sé appartiene solo al Signore Gesù (cf. *Ap* 3, 7-8), per poter svolgere una funzione unica e molto importante all'interno della Chiesa: aprire e chiudere la sua porta, farvi entrare o no gli altri [306].

A Pietro, e dopo di lui a tutti gli apostoli, viene conferito il «potere delle chiavi» legato intimamente a un carisma tipicamente «apostolico». Esso consiste nella capacità di penetrare spiritualmente nei Misteri di Dio, del Regno dei Cieli (cf. *Mt* 13, 11; 16, 17; *Mc* 4, 11; *Lc* 8, 10), «trasmettendo spiritualmente agli altri la conoscenza di essi, per accendere in loro la fede: e si apriranno davanti a loro le porte della Chiesa ed essi vi entreranno per diventare le sue pietre» [307]. In questo senso si può dire che «tutto quello che sulla terra viene riconosciuto come non-verità sarà non-verità anche nel cielo, e tutto quello che viene riconosciuto sulla terra come verità sarà la verità anche nel cielo». Perché il «"potere delle chiavi" è il dono del penetrare nella Volontà divina che è la Verità» [308].

Il «carisma apostolico» è profondamente legato all'annuncio della Parola di Dio: gli apostoli sono portatori della Parola di Dio, senza la quale – per la sua straordinaria forza capace di penetrare e trasformare tutto, per la sua natura «pneumatofora»: e lo «Spirito soffia dove vuole» (*Gv* 3, 8) e «scruta ogni cosa» (*1 Cor* 2, 10) – non è possibile costruire il Regno dei Cieli, il Corpo di Cristo. Grazie agli apostoli, e insieme con loro a tutti gli altri testimoni della Parola, essa è come un prezioso «lievito» (cf. *Mt* 13, 33; *Lc* 13, 20-21, ecc.) che viene impastato con la farina: il «lievito, da una parte, dissolve le molecole dell'amido, causa cioè il cambiamento della sostanza di

[306] Riconoscendo il parallelismo tra *Mt* 18, 18 e *Ap* 3, 7, Florenskij – sulle orme di V. Solov'ëv (*Rossija i Vselenskaja Cerkov* [*La Russia e la Chiesa Universale*]) – mette in relazione il «potere di legare e di sciogliere» e quello di «chiudere e aprire» spiegando che se, da una parte, in *Mt* 16, 19 non viene detto esplicitamente che cosa Pietro dovrà fare con le «chiavi del Regno», dall'altra si può intuire che egli ricevette il potere di Cristo che, appunto come testimonia *Ap* 3, 7, è il potere di aprire e di chiudere; cf. *ibid.*, pp. 422-423.

[307] *Ibid.*, p. 423.

[308] *Ibid.*, pp. 423, 426.

queste molecole, ne fa una "nuova creazione" [309], dall'altra, fonde le singole parti nell'uno. Altrettanto fa la Parola di Dio. Dissolvendo la coscienza, liberandola, come viene liberato il gas dalla pasta, di tutto ciò che non è utile – i pregiudizi nazionali, sociali e religiosi, tutte le divisioni mondane, ogni separatismo –, è la stessa verità celeste a chiamare tutte le persone purificate a unirsi nell'uno. (...) In forza del lievito, gli uomini vengono a sapere l'uno dell'altro, si ricordano l'uno dell'altro (ἀνάμνησις di Platone), vedono l'uno nell'altro l'immagine di Dio; quando accade questo, accade la loro unificazione» [310].

3.4.2. L'uni-sostanzialità, idea-chiave della vita liturgica della Chiesa

Come emerge da questa presentazione di alcune fondamentali idee ecclesiologiche della *Ponjatie Cerkvi v Svjaščennom Pisanii* e come viene detto ancora più esplicitamente nella *Stolp*, entrare nell'«unità reale» con la Chiesa significa – per Florenskij – aderire a una vita fondata sull'esempio del rapporto d'unità tra il Padre e il Figlio: l'uni-sostanzialità trinitaria. In termini più concreti, si tratta di aderire alla vita animata da una «nuova norma», da un «nuovo principio» dell'essere rivelato, con l'autorità infinita di un amore che sacrifica se stesso, da Gesù Cristo, Figlio di Dio. Il «luogo» dove tutto ciò viene ri-cor-dato e sperimentato in maniera particolare sono i sacramenti o, meglio, la liturgia.

Per quanto riguarda i sacramenti (*tainstva*) e la loro celebrazione, Florenskij sottolinea innanzitutto la loro natura mistica, nella quale si esprime la stessa natura mistica della Chiesa-Sacramento-Mistero (*Tainstvo*) [311]. I sacramenti sono le realtà che, pur visibili e

[309] Florenskij non dimentica di sottolineare che la «fermentazione» inizia da colui che si apre alla Parola di Dio: «La Parola di Dio, avendo riempito l'anima, inizia a moltiplicarsi e a svilupparsi, oltrepassando i suoi confini, così che il credente, senza saperlo, diventa origine, centro e punto di partenza dell'influsso benefico sulle persone e anche su tutte le creature circostanti. Ed egli deve moltiplicare i talenti che aveva ricevuto. Ma facendo così diventa lo strumento dell'attuazione del Regno di Dio, cioè membro della Chiesa»: *ibid.*, p. 476.

[310] *Ibid.*, p. 460.

[311] *Ibid.*, p. 387.

terrestri, rivelano ciò che è invisibile, celeste, sono come «focolari che divampano di calore divino»; essi sono quei «punti» attraverso i quali «irrompe nella nostra realtà la nuova, straordinaria forza creatrice che trasfigura l'uomo e, attraverso di lui, tutta la realtà»[312].

D'altra parte, vi è un profondo rapporto tra i sacramenti, la loro celebrazione e l'insegnamento della Chiesa, rilevato già da Ireneo di Lione quando scrisse: «La nostra dottrina è in consonanza con l'eucaristia e l'eucaristia conferma la nostra dottrina»[313]. Alla base di questo rapporto sta la dimensione gnoseologica dei sacramenti e della liturgia in generale, il loro intimo legame con la Verità che unica può illuminare il «senso vero» (*logos*) della realtà. La liturgia, in questo senso, può essere compresa nei termini della teoria dell'«anamnesi» di Platone, siccome rappresenta lo «spazio» in cui Dio fa «ricordare» all'uomo qualcosa «di nativo e da sempre conosciuto»[314], che giace nelle radici di ogni vita umana passata, presente e futura come una realtà che è più antica dell'umanità e di tutto il mondo: la Verità triipostatica, la Chiesa preesistente.

Di conseguenza, si può capire meglio il legame tra la liturgia, la Chiesa e il dogma trinitario. La liturgia – sottolinea Florenskij, con la sensibilità tipica di un ortodosso – «è il *fiore* della vita della Chiesa e, allo stesso tempo, la sua radice e il suo seme»[315]; si può quindi ripetere con A.S. Chomjakov: «capisce la Chiesa solo colui che capisce la Liturgia»[316], perché il tema di tutta la celebrazione liturgica è la «Trinità uni-sostanziale e indivisibile, l'Unità triipostatica e consostanziale», ossia l'idea dell'uni-sostanzialità.

Per dimostrare ciò, egli ricorre alla liturgia dei fedeli nella Messa, commentando quanto avviene prima della recita del «Credo»:

> «Il diacono proclama: "Amiamoci gli uni gli altri per poter confessare in unità di pensiero la nostra fede... (ἀγαπήσομεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμόνοιᾳ ὁμολογήσομεν...)". Che cosa confessiamo? Risponde il coro che rappresenta tutti i fedeli: "...Il Padre

[312] *VRS*, p. 529.
[313] *PCSP*, pp. 387-388.
[314] *TIO*, p. 138.
[315] *Stolp* (I), p. 299 (358).
[316] *PCSP*, p. 348.

> e il Figlio e lo Spirito Santo, Trinità di un'unica e indivisibile sostanza (...Πατέρα, Υἱόν, καὶ Πνεῦμα Τριάδα ὁμοούσιον, καὶ ἀχώριστον)". Allora il sacerdote fa un triplice inchino e dice segretamente: "Amo te, Signore, mia fortezza, Signore, mio fondamento e mio rifugio". Se ci sono più sacerdoti concelebranti, esprimono inoltre il loro reciproco amore con l'abbraccio fraterno testimoniando a vicenda: "Cristo è in mezzo a noi". Dopo questo raccoglimento di sé nell'amore della Chiesa come tutto, è necessario staccarsi da tutto ciò che è esteriore, che non comunica a questo amore, che è estraneo alla Chiesa: in una parola, dal mondo. Perciò il diacono annuncia: "Le porte, le porte! Con sapienza ascoltiamo! (τὰς θύρας, τὰς θύρας, ἐν σοφίᾳ πρόσχωμεν)". Cioè: "Chiudete le porte perché non entri nessun estraneo; noi attenderemo alla *sapienza*". (...) Dopo che è stato preparato tutto ciò che è necessario per confessare la Trinità unisostanziale e indivisibile, segue la "sapienza" stessa: il popolo, ὁ λαός, cioè il corpo della Chiesa, canta il "Simbolo della fede", il quale storicamente e metafisicamente non è altro che l'esposizione allargata, l'amplificazione esplicativa, l'espressione dettagliata della formula battesimale: "Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo". Pronunciando questa formula noi pensiamo proprio a ciò che contiene il Simbolo della fede. Ma che cos'è la formula battesimale? In realtà non è altro che l'espressione del dogma dell'uni-sostanzialità della Santissima Trinità. Quindi tutto ciò che prepara il "Credo" è una preparazione ad accogliere la parola "uni-sostanzialità, ὁμοουσία"»[317].

[317] *Stolp* (I), pp. 86-87 (127-128). Florenskij riprende questa affermazione di nuovo più tardi, nello scritto intitolato *Slovesnoe služenie. Molitva* (*Liturgia della parola. La preghiera*) (1922), dove dice: «Tutta la Liturgia (...) è il *ritmo della formula trinitaria*, circondata e dispiegata dai nostri pensieri, sentimenti, desideri: la più alta Verità s'incarna nella coscienza concreta penetrando tutto il suo contenuto. (...) Che cosa è la formula trinitaria? Essa è il Nome, "Santissimo e Magnifico Nome" della Santissima Trinità, di Dio conosciuto come Trinità, ossia – ancora – di un Dio conosciuto come Dio vero, assoluto e unico. (...) Nel nome "Padre e Figlio e Spirito Santo", già in questo unico Nome di Dio è contenuta tutta la serie delle altre affermazioni, nel senso che alla Triunità, compresa come essere-realtà e senso-verità assoluti, appartiene la gloria, la potenza, la forza e così via, insomma, tutti gli attributi ontologici»: *SSM*, pp. 179-180. La formula trinitaria è l'espressione di una nuova rivelazione del Nome di Dio, prima conosciuto solo come «Io sono quello che è», e la forma originaria di lode liturgica a Dio rive-

E conclude:

«L'idea maestra di questa successione liturgica è chiara: solo l'amore reciproco è condizione dell'*unità-di-pensiero* (ὁμοι-νοία), dell'unità di mente di coloro che si amano l'un l'altro, in contrapposizione al rapporto reciproco esteriore che non va più in là della *somiglianza*-di-pensiero (ὁμοι-νοία) su cui si basano la vita mondana, la scienza, la vita sociale, lo Stato, e via dicendo. L'*unità*-di-pensiero fornisce il terreno su cui è possibile la confessione comune (ὁμο-λογήσωμεν), che attinge e riconosce il dogma dell'*uni-sostanzialità*. Ἐν ὁμονοία, nella o *per mezzo* dell'unità-di-mente, noi attingiamo il mistero del Dio unitrino» [318].

Florenskij riprende la stessa idea ancora una volta, nel periodo successivo dell'«antropodicea», quando in una delle sue lezioni dedicate al rapporto tra culto, religione e cultura (1922), dice:

«Il simbolo della fede si è sviluppato dalla formula trinitaria battesimale, misteriosa ed efficace: "Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo", che sta alla base di tutte le azioni sacre, di tutto il Servizio divino; e per questo il Simbolo sarà sempre tale quale è la sua radice originaria, cioè avrà, nella Liturgia, non un carattere declaratorio (...), ma misterioso e, più precisamente, *efficace* dell'unità nell'amore, dell'*unità* del pensiero compresa ontologicamente e sostanzialmente, che rappresenta l'unica via per poter conoscere – e successivamente confessare – la Trinità Unisostanziale e Indivisibile» [319].

E ancora:

«Il Simbolo della fede è la manifestazione viva, la rivelazione vivente dell'unità nell'amore; così come la luce proviene dal sole, così anche l'unità ecclesiale – cioè l'unisostanzialità e indivisibilità nel misterioso amore di Cristo, l'unicorporeità e l'unanimità nel Corpo di Cristo – brilla grazie alla confessione della Trinità Unisostanziale e Indivisibile: e questa confessione è il Simbolo della fede. Ma confessarlo ha senso solo se ciò viene fatto dal di dentro del mistero dell'unione ecclesiale e non fuori del Servizio divino e, ancora di più, non fuori della Chiesa, giacché (...) fuori del Servizio divino il Simbolo della fede non può essere né compreso né studiato, così come, analogamente, non potrà essere mai né compresa né studiata l'attività vitale del corpo umano appoggiandosi solo a uno studio dei singoli elementi chimici dei quali esso viene composto» [320].

latosi come Trinità. Di conseguenza, ogni orante, nella sua preghiera, «si appoggia alla confessione proprio di questa più alta verità, sapendo che egli stesso è verace e forte solo grazie alla sua appartenenza alla Verità e Forza»: *ibid.*, p. 180.

[318] *Stolp* (I), p. 87 (128-129).

[319] *KRK*, p. 113.

3.4.3. L'amicizia: un'esperienza-chiave della vita ecclesiale

Una delle espressioni particolari ma, allo stesso tempo, costitutive di tale «esperienza ecclesiale», dell'esperienza dell'uni-sostanzialità trinitaria, è – secondo Florenskij – l'amicizia, o la vita di φιλία. Egli espone e sviluppa quest'idea nella «lettera dodicesima» della *Stolp*, considerata – per dirla con M. Silberer – «il più bel fiore della [sua] "filosofia omousianica"» [321], che – occorre aggiungere – sbocciò sul terreno non di una riflessione astratta e teoretica, ma di alcune, anche emotivamente intense, esperienze di amicizia tra le quali vogliamo ricordare quelle vissute, nel periodo della giovinezza e degli studi universitari, con A.V. El'čaninov [322], V.F. Ern [323], S.S.

[320] *Ibid.*

[321] M. SILBERER, *Die Trinitätsidee...*, p. 115. Cf. N. VALENTINI, *La sapienza dell'amore...*, p. 157. Secondo il parere di S.N. Bulgakov, la lettera sull'amicizia può essere considerata «un'autentica scoperta teologica; per la prima volta, infatti, l'amicizia quale relazione avente un posto legittimo nella vita della Chiesa è introdotta nell'insegnamento teologico»: S.N. BULGAKOV, *Il Paraclito...*, p. 539. Sulla concezione dell'amicizia in Florenskij cf. P. CODA, *Agápe e amicizia*, in *Per la filosofia* 3 (1996), pp. 26-34, e soprattutto M.G. VALENZIANO, *L'amicizia: fermento ecclesiale. L'originale prospettiva di P. Florenskij*, in *La Scala* 2 (1994), pp. 63-71.

[322] Cf. *Vospominan'ja*, pp. 201-206. Florenskij dedicò a El'čaninov il saggio *Empireja i empirija*.

[323] Florenskij ricorda la sua amicizia con Ern con queste parole: «Insieme ci dilettavamo e ci infiammavamo per molti sogni che ci stavano assai a cuore, da cui poi avrebbero preso forma le nostre successive convinzioni esistenziali (...). Il nostro comune pensiero era nutrito di interessi filosofici e di un ardente sentimento di affinità; la nostra era

Troickij [324], A. Belyj [325] e, più tardi, con S.N. Bulgakov [326]. È noto, infatti, che Florenskij, in particolare nel periodo prima del suo matrimonio [327] (contratto nel 1910) – che, come viene spesso rilevato, rappresentò una nuova tappa non solo della sua vita personale, ma anche della sua attività di filosofo e di teologo [328] – considerò l'amicizia una sorgente vitale, anzi, una condizione imprescindibile del suo vivere e pensare, attribuendole un significato non tanto psicologico-spirituale quanto esistenziale-mistico [329].

un'amicizia esuberante, che ora si esaltava, ora si scontrava a causa dell'eccesso di passione delle idee giovanili. Vagabondavamo insieme per boschi e dirupi, insieme leggevamo Platone nelle radure montane e sui picchi rocciosi arsi al sole. Insieme lodavamo il nobile slancio del principe Trubeckoj e l'acuto senso critico di Lopatin, beffandoci delle pretese pseudoscientifiche dei nostri sussiegosi compagni di filosofia»: *PVFE*, pp. 346-347. Cf. N. KAUCHTSCHISCHWILI, *Dva predstavitelja russkoj filosofii načala našego veka: Pavel Florenskij i Vladimir Ern*, in N. KAUCHTSCHISCHWILI - N.K. BONECKAJA (edd.), *Svjaščennik Pavel Florenskij: osvoenie nasledija...*, pp. 144-167.

[324] I due si conobbero alla MDA, dove Troickij venne assunto nel 1903. Nel 1909 sposò la sorella di Florenskij, Ol'ga, ma morì tragicamente un anno dopo. Insieme al saggio *Gamlet*, Florenskij dedicò al suo amico *Dogmatizm i dogmatika* con le parole: «*Al mio unico Amico, S.S. Troickij*». Egli viene ricordato anche nello scritto *O tipach vozrastanija* in cui Florenskij cita una delle sue lettere con la descrizione della fisionomia spirituale di Troickij. Come viene rilevato dagli studiosi di Florenskij, sul margine dell'originale di questa lettera sta scritto: «O caro mio Serioža [diminuitivo di Sergio]. Nessuno penso così tanto come penso te. Mi capirai?»; cf. *SČT-1*, pp. 312-317 e 728. Allo stesso Troickij sono state indirizzate le «lettere all'Amico» della *Stolp*.

[325] Cf. *Kontekst* 1991, p. 3-99.

[326] La conoscenza dei due pensatori risale all'anno 1906 o 1907. Nel 1917 Florenskij dedica a Bulgakov il saggio *Pervye šagi filosofii* (*Primi passi di filosofia*). Bulgakov risponde subito, dedicando a Florenskij la raccolta dei saggi lirici *Tichie dumy* (1918) con le parole: «Al caro Amico P.A. Florenskij». Una delle testimonianze della fraterna intesa tra Florenskij e Bulgakov è il noto dipinto, *I due filosofi*, del pittore M.V. Nesterov. Sullo sfondo dei boschi verdi, in una luce crepuscolare, i due filosofi vengono dipinti nell'atteggiamento di due peripatetici: Florenskij, in abito sacerdotale bianco e con in mano il bastone, Bulgakov, con un vestito civile scuro, passeggiano assorti in gravi pensieri. «C'è davanti a me» – ricorda Bulgakov – «un impalpabile ricordo e nel contempo il presagio dei futuri destini e avvenimenti. È il nostro ritratto, eseguito dal nostro comune amico M.V. Nesterov nelle serate di maggio del 1917 (l'anno in cui il pittore se ne andò da questa vita), nel giardinetto della casa di Pavel. Secondo il progetto dell'artista si trattava non solo di un ritratto di due amici, fatto da un terzo amico, ma soprattutto di una visione spirituale, del clima dell'epoca»: S.N. BULGAKOV, *Svjaščennik...*, p. 135. Per cogliere interamente l'importanza di questo dipinto cf. M. SOKOLOV, *Ljudi nevečernego sveta – k kartine Michaila Nesterova*, in *Čelovek i priroda* 9(1989), pp. 57-63. Sull'amicizia dei due pensatori cf. ELENA (monaca), *Professor protoierej Sergij Bulgakov (1871-1944)*, in *BT* 27(1986), pp. 129-137, e soprattutto I.B. RODNJANSKAJA, *S.N. Bulgakov i P.A. Florenskij: K filosofii družby*, in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI (edd.), *P.A. Florenskij i kul'tura...*, pp. 115-129.

[327] Florenskij sposò A.M. Giacintova (1889-1973), sorella di un seminarista, maestra, che proveniva da famiglia contadina. Da questo felice matrimonio, vissuto in semplice povertà, nacquero cinque figli: Vasilij (1911-1956), Kiril (1915-1982), Ol'ga (nata nel 1918), Michail (1921-1961) e Marija (nata nel 1924).

[328] A. TRUBAČEV, *Osnovnye čerty...*, p. 15.

[329] Ecco come ne parla egli stesso in una delle sue lettere scritte a A. Belyj (31-I-1906): «È già da un po' di tempo che mi sono staccato dalla scienza, dalla filosofia, ecc., cioè non le guardo più come se fossero il "tutto". Ora vedo il senso e il fine di un'attività nella relazione con una persona, non nel senso di un'"attività dell'amore" o di un "servizio al prossimo" (nemmeno queste considero il "tutto"), ma di un abbraccio intimo di due anime pure. Solo *in* e *attraverso* una simile fusione si riesce a raggiungere qualcosa positivamente, solo quando le due persone si comprendono fino in fondo, in modo che ognuna delle due rappresenterà per l'altra l'infinito. Ho compreso che in questa unità è il fondamento di tutto e che essa è il postulato di tutta la vita. Ma una tale unità è possibile? Questa, per me, è una domanda infausta. Perché se l'unità, nei momenti singoli, è pienamente reale, in altri sparisce senza lasciare nessuna traccia e rimangono solo i limiti che dividono le persone. Sembra che tutti i tentativi di andare *al di là* dei limiti siano solo degli sforzi tormentosi... Il fatto è che occorre non un amico, anche se egli fosse un genio, non dei rapporti che sfiorano l'intelligenza, dei rapporti raffinati e straraffinati, ma semplicemente un Amico, cioè quei rapporti stretti e pienamente umani che danno il sé e non il suo e che richiedono me e non il *mio*. *Questo*, però, è possibile? Se no, tutta la vita viene coperta di un velo disperatamente oscuro, perché senza di *questo* diventa impossibile ogni attività. Le "opere" in sé, quelle cioè che non vengono benedette dai rapporti personali, mi sembrano del tutto inutili; ogni "opera" ha per me un valore solamente simbolico, in quanto cioè esprime e aiuta le relazioni *personali*, non un contatto solo periferico, ma un'unità interiore. Può darsi che dicendolo così io appaia, dal punto di vista filosofico e letterario, del tutto ingenuo e superficiale. Ma a che serve la "profondità" se la *vita* se ne va e se non viene fatto niente di ciò che occorre fare? Non voglio le "profondità", non voglio letteratura, non voglio le "opere", anche se potessi fare delle cose geniali. (...) Toccare con mano Dio – penso, se questo è possibile, allora solo attraverso l'animo di un *altro*, un Amico – tutto riempie di una coscienza di solidità (...)»: *Lett. Belyj*, pp. 42-43. La profonda stima di Florenskij per l'amicizia emana da molti dei suoi scritti. Nel suo già ricordato poema *Eschatologičeskaja mozaika* (del 1904), scrive:

«Ma più di tutto Ti ringrazio, Signore, e Ti canto le mie lodi
per i miei fratelli, – per i fratelli che Tu mi hai mandato,
esaurendo le mie preghiere, – per gli angeli-custodi, che sono attorno a me, – affabili.
Piango, Signore, davanti a Te, ricordando
i fratelli...
Piango di gioia, che Tu li hai mandati a me – splendenti
Loro mi purificano, lavano il mio peccato
e muoiono.
Ognuno di loro, – come una gemma – prezioso.
Ognuno risplende di luce della gloria – di luce originale.
Nessuno di loro potrei perdere senza afflizione
e dolore,
Perché ognuno irradia e riflette la Tua luce,
Signore»: *EM*, p. 69.

3.4.3.1. *La duplice dinamica della vita ecclesiale: ἀγάπε e φιλία* - Secondo la convinzione di Florenskij, ciò che caratterizza la vita ecclesiale è l'amore, un amore, però, che non è un sentimento vago o anonimo, ma che prende una forma concreta: quella dell'ἀγάπε e della φιλία.

Per spiegare il significato ecclesiale di queste due parole, egli ricorre prima di tutto al loro uso lungo la storia del pensiero antico. L'antichità greca conosceva quattro verbi per fissare verbalmente i vari aspetti dell'amore, e cioè ἐρᾶν, φιλεῖν, στέργειν, ἀγαπᾶν. Il primo significa indirizzare sull'oggetto tutto intero il sentimento, darsi all'oggettto, per lui sentire e percepire. Esso si riferisce all'amore di passione, al desiderio geloso e anche sensuale. Il secondo si riferisce a ogni genere di amore delle persone che sono in qualche rapporto di prossimità interiore, a un rapporto amichevole o a un'inclinazione interiore degli amanti. Il terzo verbo significa non un amore o un'inclinazione passionale verso una persona o cosa, non l'esigenza di un oggetto che determina la nostra aspirazione, ma un sentimento tranquillo e costante nel profondo di chi ama. Di questa specie è l'amore tenero, tranquillo e sicuro dei genitori per i figli, del marito per la moglie, del cittadino per la patria. E infine l'ultimo verbo indica l'amore razionale che si basa sulla stima dell'amato e perciò non è passionale, ma caldo e tenero [330]. Di conseguenza, il greco distingue quattro direzioni nell'amore: l'ἔρως impetuoso, o amore sensibile, *passione*; la στοργή tenera, organica, o amore della specie, *affezione*; la ἀγάπη razionale, o amore di valutazione, *stima*; la φιλία intima, sincera, o amore di riconoscimento personale, *benevolenza*.

Come venne rilevato già da Aristotele (in *Retorica* 1, 11), tra queste quattro direzioni nell'amare due sembrano essere molto simili e, allo stesso tempo, molto diverse: φιλεῖν e ἀγαπᾶν. Simili, perché tutt'e due indicano un'inclinazione verso l'altro; diverse, perché «φιλεῖν è un'inclinazione ad unirsi alla *persona* più amata, provocata da una vita di comune vicinanza e da un'unità in molte cose; ἀγαπᾶν, invece, non è un'inclinazione a unirsi alla persona, ma piuttosto alle sue *caratteristiche*, alle sue *qualità* e, quindi, un'inclinazione alquanto impersonale ed astratta» [331].

[330] Cf. *Stolp* (I), pp. 396-397 (462-463).
[331] *Ibid.*, p. 399 (465).

Tale rapporto di similitudine e di diversità tra ἀγάπη e φιλία emerge ancora di più dal loro uso nel Nuovo Testamento, dove i due termini ricevono un contenuto nuovo, più spirituale, legato alla rivelazione dell'amore di Dio: φιλεῖν «esprime i rapporti cristiani di amore basati sull'inclinazione e la comunione *personali*»; ἀγάπη, invece, «esprime l'amore profondo ed universale, l'amore della suprema libertà spirituale». Per spiegare meglio questa diversità Florenskij ricorre al brano di *Gv* 21, 15-17, che riporta il colloquio di Gesù con Pietro. E commenta:

> «Il Signore risorto, con una doppia interrogazione, fa intendere a Pietro che ha infranto l'amore d'*amicizia*, φιλία, nei propri riguardi e che adesso gli si può chiedere soltanto l'amore ordinario, l'amore che ogni discepolo di Cristo deve nutrire per tutti, anche per il suo nemico. In questo senso il Signore domanda: Ἀγαπᾷς με; Il significato è evidente, ma per esprimerlo si potrebbe proporre questa circonlocuzione: "Un tempo tu eri ritenuto mio amico. Adesso, dopo la tua negazione, non vale neanche la pena parlare di amore d'amicizia. Ma c'è un altro amore che si deve nutrire per tutti gli uomini. Possiedi tu per lo meno questo amore per me?". Pietro non vuole nemmeno sentire quella domanda e insiste sulla genuinità del proprio amore *personale d'amicizia*: "Φιλῶ σε: io sono tuo amico". Ecco perché "si rattristò" quando, nonostante la ripetuta assicurazione della sua φιλία per il Signore, questi acconsentì di parlare solo dell'altro amore; soltanto alla terza interrogazione il Signore, piuttosto in tono di rimprovero e diffidenza, gli dice: Φιλεῖς με; "Tu sei il mio amico?". (...) Colpisce subito l'orecchio la sua risposta rotta dai singhiozzi: "Signore, tutto tu sai; tu conosci che io ti sono amico, σὺ γιγνώσκεις ὅτι φιλῶ σε" (*Gv* 21, 17). (...) Pietro aveva offeso il Signore, come un amico l'amico, e perciò aveva bisogno di un nuovo patto d'amicizia» [332].

[332] *Ibid.*, pp. 404-405 (469-471). Vogliamo solo aggiungere che una tale interpretazione di *Gv* 21, 15-17 viene confermata dall'esegesi moderna. Si veda, per esempio, J. CABA, *«Cristo, mia speranza, è risorto». Studio esegetico dei «vangeli» pasquali*, Cinisello Balsamo 1988, p. 283.

Ma la similitudine e la diversità tra ἀγάπη e φιλία devono essere comprese entro un orizzonte più ampio: quello dell'idea di una struttura bipolare sulla quale si fonda ogni società religiosa. Una «società religiosa è tenuta unita e salda da due legami: il primo è il nesso personale, che va da persona a persona e si basa sul fatto che i membri della società quali unità *auto-nome*, quali monadi, percepiscono la realtà trans-empirica l'uno dell'altro; il secondo legame è la loro reciproca percezione nella luce dell'idea di *tutta* la società, in modo che tutta la società proiettata nella persona individua, e non questa come tale, diventa l'oggetto dell'amore»[333]. Se per la società antica questo doppio legame era l'ἔρως, come forza individuale, e la στοργή, come principio della stirpe, il fondamento della società cristiana venne riconosciuto nella φιλία per l'individuo e nell'ἀγάπη per la società[334]. Quanto alla Chiesa protocristiana, l'aspetto agapico della società cristiana trova la sua incarnazione nella parrocchia, nel cenobio monastico e «la sua espressione suprema nelle serate dell'amore o agapi, coronate dalla co-manducazione chiaramente mistica e addirittura misterica del Purissimo Corpo e del Prezioso Sangue». L'aspetto della φιλία «s'incarna nei rapporti d'*amicizia* che trovano il loro fiore nell'opera sacramentale di *affratellamento* e nella *co*-manducazione della santa Eucaristia, per poter giungere alla *co*-ascesi, alla *co*-passione e al *co*-martirio»[335].

Secondo Florenskij, si tratta dei due aspetti costitutivi della vita ecclesiale che vengono vissuti come due aspetti fondamentali della «vita spirituale», vissuta nella dinamica di kenosi e di glorificazione reciproche propria della vita trinitaria. L'aspetto agapico si può esprimere con la parola «fratello» o «prossimo», quello della φιλία con la parola «amico». La differenza tra il rapporto di fraternità ecclesiale (o di «prossimità») e il rapporto di amicizia è a volte molto sottile, ma, comunque, è evidente che l'uno non è riducibile all'altro: ciascuno dei due «è *a suo modo* indispensabile nell'economia ecclesiale»[336]. Florenskij, in questo senso, dice con convinzione: «Per il

[333] *Stolp* (I), p. 410 (473).
[334] Cf. *ibid.*
[335] *Ibid.*, p. 411 (476).
[336] *Ibid.*, p. 411 (477).

cristiano ogni uomo è prossimo, ma non ogni uomo è amico. Il nemico, colui che ci odia, che ci calunnia, è sempre prossimo, ma perfino chi ci ama non è sempre amico, perché i rapporti d'amicizia sono profondamente individuali ed esclusivi». E quindi, «il fatto che ci siano dei fratelli, per quanto amati, non elimina ancora la necessità dell'amico, e viceversa. Anzi, la necessità di aver un amico diventa più acuta se ci sono dei fratelli e l'esistenza dell'amico include la necessità dei fratelli». Insomma: «Per vivere tra i fratelli bisogna avere un Amico, anche lontano; per avere un Amico bisogna vivere tra i fratelli, per lo meno essere tra loro in spirito»[337].

La logica delle argomentazioni di Florenskij rivela la convinzione secondo cui, da una parte, è impossibile pensare che l'uomo possa vivere nella dinamica della vita trinitaria solo «in termini generali», senza cioè un'esperienza concreta di un rapporto di amore vissuto almeno con una persona, ossia fuori di un legame personale e concreto con un «altro» che presuppone ed esige una continua ascesi dell'annientamento di sé. Per dirla con le sue parole: «per poter trattare *tutti* come se stessi, bisogna *vedere* e sentire se stessi almeno *in uno*, bisogna in quest'uno percepire la vittoria *già* ottenuta, anche se parziale, sull'aseità. L'Amico è proprio quest'*uno* e l'amore *agapico* per lui è conseguenza dell'amore di φιλία per lui»[338]. D'altra parte, l'amore di φιλία dev'essere «purificato», per non degenerare in una specie di amore di se stessi, per non fare dell'amico un'occasione per una vita comoda. In questo senso è «indispensabile l'amore agapico per i fratelli», perché aiuta a manifestare e ad aprire all'esterno le energie che danno amicizia[339].

Sembra quasi inutile aggiungere che tutta la riflessione di Florenskij circa il rapporto ἀγάπη-φιλία viene animata – come si può dire di tutto il suo pensiero – da una logica costruita sull'idea delle antinomie o, per essere più precisi, sulla dialettica ἓν καὶ πολλά. Al centro di tale logica sta il seguente ragionamento: se la Verità è l'«uno e molti», è l'«uni-sostanzialità» dei Tre, è Dio trinitario, allora la Chiesa, colonna e fondamento della stessa Verità, non può che

[337] *Ibid.*, p. 412 (477).
[338] *Ibid.*, p. 412 (478).
[339] Cf. *ibid.*, pp. 412-413 (478).

avere la stessa struttura ontologica che, nell'economia ecclesiale, si esprime nel rapporto dialettico di ἀγάπη/φιλία.

È evidente che dietro tutto ciò si nasconde anche un'altra intenzione del Nostro: giungere a una comprensione più dinamica e vitale della Chiesa e della vita ecclesiale, fuori da una rigidezza gerarchica mortificante o da un entusiasmo caotico e amorfo, i quali, entrambi, sradicano la Chiesa da ciò che rappresenta il principio della sua vitalità: il mistero del Corpo di Cristo. Florenskij, da parte sua, propone di ripensare l'ecclesiologia in una chiave più coerente con lo spirito del Vangelo che mette accanto a sé l'«amore *uguale* (*ljubov ravno-mernaja*) per tutti e per ciascuno nella loro unità e l'amore concentrato in un solo fuoco per alcuni e addirittura per uno solo evidenziato dall'unità; l'apertura a tutti e davanti a tutti e l'esoterismo, il segreto di pochi (...)» [340]. Fondare l'ecclesiologia sull'antinomia ἀγάπη-φιλία significa riconoscere che il corpo ecclesiale, sia nella sua interezza che nelle sue espressioni particolari, viene tessuto attorno e con l'aiuto di una duplice forma o dinamica dell'amore. Nel senso – spiega il Nostro – che la «struttura *amicale*, di *φιλία*, della comunità *fraterna*, *agapica*, dei cristiani, contraddistingue non solo il rapporto gerarchico e filarchico dei co-membri con il centro, ma anche le frazioni più minute della comunità». Perché la «comunità, simile a un cristallo, non si divide in parti amorfe, non cristalline; al limite della divisione non c'è l'*atomo* umano che indipendentemente e partendo da sé si rapporta con la comunità, ma la *molecola* comunitaria, la *coppia di amici* che è il principio dell'azione, come la *famiglia* era la molecola della comunità pagana» [341].

3.4.3.2. *La fondazione biblica e patristica del concetto cristiano dell'amicizia* - Florenskij non dimentica di ricordare che l'importanza dell'amicizia viene ribadita con tanta insistenza dalla Sacra Scrittura, sia dall'Antico che dal Nuovo Testamento.

Per l'Antico Testamento l'amiciza, ossia la vita in due, è pegno di un aiuto reciproco (cf. *Qo* 4, 9-12), occasione di un'educazione a vicenda (cf. *Prv* 27, 17), sorgente della gioia (cf. *Prv* 27, 9), il vero e fedele amico è sostegno e protezione nella vita (cf. *Sir* 6, 14-17). Tale amico, che si riconosce solo nelle calamità (cf. *Prv* 17, 17), dev'essere seguito e aiutato con una fedeltà (cf. *Prv* 27, 10; *Sir* 9, 10) animata dal pensiero che l'aiuto dato all'amico è un sacrificio fatto a Dio stesso (cf. *Sir* 14, 11). L'amicizia si fonda su un legame di unità stabile, ma questo può essere distrutto se viene trafitto nel cuore da uno dei due amici (cf. *Sir* 27, 16-21). La vera amicizia, però, conosce sempre la riconciliazione (cf. *Sir* 22, 19-22) impregnata della massima fiducia e del massimo perdono, che consiste «nel comportarsi come non fosse successo nulla, nel dimenticare l'accaduto» [342]. Uno degli esempi veterotestamentari più concreti di una tale amicizia è l'amicizia tra Davide e Gionata, sigillata da un patto d'amore (cf. *1 Sam* 18, 1-3-4; 20, 4.8.17.41).

Quanto al Nuovo Testamento, una delle testimonianze più rilevanti e più autorevoli circa la realtà dei rapporti d'amicizia, della «vita in due», – a parte quella del rapporto tra Gesù e il suo «discepolo amato» (*Gv* 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7.20) – è il fatto che il Signore mandava «i dodici» (cf. *Mc* 6, 7) o «i settantadue» (cf. *Lc* 10, 1-20) a predicare *a due a due*. Il fatto che Gesù associasse la missione dei discepoli all'azione che doveva svolgersi *a due* non rivela forse che ciò che caratterizzava la vita dei discepoli era, appunto, un'amicizia «a due», un'amicizia che «fu, per loro, realtà di tutta la vita e non soltanto collaborazione passeggera e causale di compagni di viaggio e di lavoro»? Secondo Florenskij è la stessa tradizione scritturistica che conferma quest'ipotesi quando parla delle coppie degli apostoli fondate o sui vincoli di parentela, di sangue e di fratellanza (Andrea-Pietro, Giacomo-Giovanni, Giovanni d'Alfeo-Giuda Simone [?] Levi-Taddeo), o su una vicinanza spirituale (Filippo-Natanaele e Bartolomeo, Matteo-Levi e Tommaso il Gemello, ecc.) [343]. Si possono poi ritrovare le testimonianze della storia successiva del cristianesimo, che rivelano con chiarezza il nesso tra i doni carismatici e l'amicizia *a due*, come nel caso dei santi Cosma e Damiano, Kir e Giovanni, Pantaleo e Ermolao, Sansone e Diomede, Trifone e Dalaleo, ecc., persone unite da un «nesso misterioso» [344].

[340] *Ibid.*, p. 417 (483).
[341] *Ibid.*, p. 419 (484).
[342] *Ibid.*, p. 416 (481).
[343] Cf. *ibid.*, pp. 427-428 (492-493).
[344] Cf. *ibid.*, p. 428 (493).

Anche i Padri sottolineano l'importanza del vivere e del testimoniare Cristo nella forma di «a due a due», intuendo che vivere/andare insieme «a due» è una condizione essenziale che permette ai discepoli di essere non tanto i messaggeri quanto i testimoni di ciò che viene annunciato: il «comandamento nuovo». Per dirla con san Gerolamo: «Vengono chiamati a due a due, e a due a due inviati i discepoli di Cristo, perché non c'è amore in uno solo, come è stato detto: guai all'uomo solo». E sant'Agostino: «È un sacramento d'amore che li invia a due a due, sia perché due sono i comandamenti dell'amore, sia perché l'amore non può sussistere tra meno di due persone»[345].

Florenskij, da parte sua, riconosce la prassi del «a due a due» estremamente importante e piena di significato. Secondo la sua interpretazione, essa rappresenta una condizione ineludibile per poter fondare l'annuncio su una «realtà» che, in fondo, *trascende* e *trasfigura* l'unità dei «due» singoli e che, di conseguenza, è l'unica fonte di ciò che dovrebbe animare ogni discepolo di Cristo: la «conoscenza spirituale» dei misteri del Regno[346]. Perché la realtà di «due» non può essere compresa come risultato dell'«uno più uno», ma come «qualcosa per essenza di più, di più plurisignificante e possente». In altre parole, «*due* è una *nuova* composizione chimica dello spirito, quando *uno più uno* (paragonabile alla "pasta in fermentazione") si trasfigurano qualitativamente e costituiscono un *terzo* (la "pasta lievitata")»[347].

Florenskij spiega quest'idea ricorrendo al cap. 19 di Matteo, che gli sembra parafrasare il cap. 18, dove Gesù parla della potestà di legare e sciogliere con un'accentuazione implicita che ricorda ai discepoli l'importanza di una «conoscenza dei misteri del Regno»[348]. Tale conoscenza è possibile solo nelle condizioni sulle quali si basa

[345] *Ibid.*, p. 428 (494).

[346] In fondo, una tale unità «corrisponde alla venuta del Regno di Dio (cioè dello Spirito Santo) e alla spiritualizzazione di tutta la creatura». Florenskij trova la conferma di tale affermazione nella cosiddetta *Seconda lettera di san Clemente Romano ai Corinzi*, la quale ci tramanda un agrafo molto significativo: «Il Signore interrogato da uno: "Quando verrà il tuo Regno?", rispose: "Quando due saranno uno e l'esterno come l'interno e il maschile e il femminile né maschio né femmina"»: *ibid.*, p. 430 (495).

[347] *Ibid.*, p. 420 (486); cf. *PCSP*, p. 460.

[348] *Stolp* (I), p. 421 (486); cf. *PCSP*, pp. 422-423.

anche la preghiera dei «due» che «si accorderanno per domandare qualche cosa» (*Mt* 18, 19). Essa, cioè, è possibile e verrà esaudita solo quando i «due» si seranno «completamente umiliati uno davanti all'altro», quando «avranno vinto le contraddizioni e i contrasti di pensiero e di sentimento fino all'uni-sostanzialità dell'uno con l'altro»[349].

Tendere verso l'uni-sostanzialità, che avviene grazie alla vittoria sull'aseità, corrisponde alla *cristificazione* che accade come rivelarsi del Cristo stesso in mezzo ai «due», di Colui che anche nel momento del suo rivelarsi agli uomini è rimasto uni-sostanziale con il Padre. Si tratta di un «rivelarsi» che coinvolge personalmente ognuno dei «due» (essere-Cristo singolarmente) e che, nello stesso tempo, fa dei «due» singoli un unico Corpo di Cristo (essere-Cristo insieme):

> «(...) la riunione di due o tre nel Nome di Cristo, la con-fluenza di persone nella misteriosa atmosfera spirituale vigente attorno al Cristo, la partecipazione alla sua grazia fortificante li trasforma in una nuova sostanza spirituale, fa dei *due* una particella del *Corpo di Cristo*, un'incarnazione viva della Chiesa (*il Nome di Cristo è la Chiesa mistica*), li "inecclesia". Si comprende che *in questo modo* è anche Cristo "in mezzo a loro", come l'anima è "in mezzo" a ciascun membro del corpo che vivifica»[350].

[349] *Stolp* (I), p. 421 (487). Si può «conoscere i segreti del Regno soltanto con un *amore pieno* che in due persone giunga a una sinfonia in tutto (e gli *starci* ne sono un caso particolare). Questa sinfonia non può essere *attuata* adesso con gli sforzi umani, ma è solo *in via di attuazione* in un'illimitata umiltà di fronte al proprio amico (...)»: *ibid.*, p. 423 (488).

[350] *Ibid.*, pp. 421-422 (487). È interessante aggiungere che l'idea della presenza di Cristo «in mezzo» agli amici è presente già nel poema *Eschatologičeskaja mozaika* (1904), dove Florenskij descrive le sue esperienze spirituali, legate all'amicizia, parafrasando il racconto biblico dei discepoli di Emmaus:

«Erano in due a camminare sul sentiero tra gli abeti; erano in due – Cleopa e Luca.
(...)
E soffrendo di languore, –
soffocando dalla traboccante affettuosità,
Luca, tutto cristallino, trasparente-trasparente,
manda un gemito.
"Vattene da me fratello mio! Va via da me, perché sono un peccatore!" (...)
"Amico mio buono, fratello mio amoroso, Cleopa, Cleopa...
Non sono degno di andare con te – non sono degno di stare con te...
Permetti però che io rimanga con te... Perché ti amo...
E l'amore redime tutto...".

Molte sono le testimonianze dei Padri che ripetono il pensiero della necessità dell'amicizia singola (φιλία) accanto a quella dell'amore universale (ἀγάπη). Uno di loro, Gregorio il Teologo, dice: «Non c'è un acquisto migliore di un amico (...)». Ed ancora: «Niente può sostituire l'amico fedele e non c'è limite alla sua bontà. (...) L'amico fedele è un porto di pace. E se l'amico si distingue per la saggezza è ancora più prezioso. (...) Se poi è anche "figlio della Luce" (*Gv* 2, 36), "uomo di Dio" (*1 Tm* 6, 11), (...) allora questo è un dono di Dio, evidentemente superiore al nostro merito»[351]. Egli, di conseguenza, riconosce nell'amicizia una realtà «senza limiti»: si tratta soprattutto di sopportare le debolezze del proprio amico all'infinito, nella pazienza vicendevole, nel perdono reciproco («L'amicizia sopporta tutto quello che patisce e ode»[352]), ma anche

I due andavano verso l'oriente. (...)
Ed accanto ai due camminava il Terzo – Qualcuno; ed Egli fu coperto di buio.
Luca e Cleopa non ricordavano più se era con loro sin dall'inizio
o se li aveva raggiunti più tardi, sulla via.
Ma Qualcuno aveva chiesto ai due di accompagnarLo fino ad Emmaus.
Tutte e tre camminavano in silenzio. (...)
Divenne quasi notte.
I due camminavano insieme. Assieme a loro, nel buio – vi era lo Sconosciuto.
Egli era così discreto che quasi non si accorgevano della Sua presenza.
Solo nel petto nasceva il fuoco.
Cleopa non trovava le parole per rispondere; (...)
"Non riesco ad esprimere, come ti voglio bene...
Ma ciò non importa... Offro la mia anima...
Quando verrà il tempo – lo vedrai.
So che non sono degno di te. Il mio cuore però s'infiamma...
Io sarò lì dove sarai tu.
La tua casa sarà la mia...
I tuoi dolori saranno i miei...".
La loro fiamma guizzava in mezzo al colonnato dei tronchi – la fiamma dei due
E con loro – andava il Terzo. Era difficile accorgersi di Lui.
Avevano dimenticato la Sua silenziosa presenza.
Ma il cuore s'infiammava. (...)
All'improvviso Cleopa si soffermò, sussurrando con un tono di serietà:
"Fratello mio, Quello che ci dicevamo non riguardava noi –
non riguardava noi, ma Cristo che ci stava accanto..."
"Accanto?" – sussurrò Luca, stupito. "Accanto...
Forse non bruciava il nostro cuore?..."
"Forse non bruciava il nostro cuore?" – ripeté Cleopa. "Perché era con noi – Cristo"»: *EM*, pp. 70-72.

[351] *Stolp* (I), p. 432 (497).
[352] *Ibid.*

di condividere tutto, nel senso che «gli averi dell'uno diventano gli averi dell'altro e il bene dell'uno il bene dell'altro», fino ad arrivare all' «unità dei pensieri» che – secondo Gregorio il Teologo – «ha il suo principio nella Trinità»[353].

Un altro Padre, Basilio il Grande, è persuaso che un tale tipo di comunione tra due persone non può essere visto come qualcosa di inconsueto o, addirittura, strano: esso, cioè, scaturisce dalle esigenze più profonde dell'essere umano. Infatti, «chi non sa che l'uomo è un animale mansueto e comunicativo e non isolato e selvaggio? Perché nulla è tanto proprio della nostra natura quanto comunicare uno con l'altro, abbisognare uno dell'altro e amare quelli della nostra natura»[354].

Un'altra voce che risalta l'importanza dell'amicizia è quella di san Giovanni Crisostomo che «spiega *tutto* l'amore cristiano come un'amicizia», vedendo «nel sacrificio dell'apostolo Paolo, nella sua prontezza a gettarsi nella *geenna* per coloro che ama, "l'ardente amore" dell'amicizia». Crisostomo ravvisa il peccato dell'umanità e la sorgente di tutte le disgrazie, compresa l'eresía, nell'assenza dell'amicizia: «L'*amicizia* è una grande cosa, tanto grande che *nessuno la può comprendere, nessuna parola la può esprimere*, eccetto chi la conosce per l'esperienza propria. L'incomprensione dell'amiciza ha prodotto le eresie, e continua a fare dei gentili i gentili»[355].

3.4.3.3. *La dimensione metafisica dell'amicizia: l'amicizia come uni-sostanzialità anticipata* - Appoggiandosi alle testimonianze bibliche e patristiche, Florenskij sviluppa la sua riflessione sull'amicizia, mettendo in evidenza in particolare la sua natura metafisica. Infatti, per lui, l'«amicizia non è solo etica e psicologia, ma prima di tutto ontologia e mistica»[356]. Ovviamente, un'ontologia e mistica comprese in un'ottica capace di mettere in risalto ciò che è la caratteristica fondamentale dell'amicizia: le sue radici trinitarie. Florenskij conferma con tutta chiarezza questa linea d'interpretazione quando,

[353] *Ibid.*
[354] *Ibid.*, p. 433 (498).
[355] *Ibid.*, p. 444 (509).
[356] *Ibid.*, p. 438 (504).

parafrasando la sua già ricordata definizione della Verità, formulata nei termini di una logica trinitaria («La Verità è la contemplazione di Sé attraverso l'Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito»[357]), scrive: l'amicizia è la «contemplazione di Sé attraverso l'Amico in Dio». In altre parole, essa sta nel «vedersi con gli occhi dell'altro al cospetto di un terzo, anzi, di un Terzo»[358].

Una tale definizione dell'amicizia fa emergere in una luce nuova anche la figura dell'amico che, nel caso di Florenskij, esprime il tentativo di arrivare a una fondazione nuova delle principali categorie antropologiche tra le quali il concetto di persona. Egli, infatti, è convinto che il concetto di persona si fonda sul principio della relazionalità:

> «Da un lato, la persona singola è *tutto*; dall'altro, invece, è qualcosa solo dove sono "due o tre". Questo "due o tre" è qualcosa di qualitativamente superiore all'"uno", benché sia stato il cristianesimo a creare l'idea del valore assoluto della persona *individuale*. La persona non può raggiungere il suo valore assoluto se non in una *relazione* di valore assoluto, benché non si possa dire se la *persona* sia prima della relazione o la *relazione* prima della persona. Dal punto di vista *razionalistico*, il primato della persona e quello della relazione si escludono a vicenda, ma sono dati insieme, come fatto immediato, nella vita ecclesiale»[359].

In fondo si tratta di un rapporto basato sul principio dialettico che esprime l'unità e, nello stesso tempo, la diversità non solo ontologica, ma anche spirituale tra persona e relazione. La vita spirituale della persona «è inscindibile dal presupposto della sua relazione con gli altri, la relazione, però, è incomprensibile fuori di una già esistente vita spirituale»[360].

Ebbene, ciò che caratterizza, come tratto costitutivo, la figura dell'amico è proprio il suo radicamento in un tale principio che permette una definizione dinamica, e non statica, della sua stessa identità ontologica. Perché uno «è», esiste nella peculiare identità del proprio Io, solo *in* o *attraverso* un altro, un «non-Io». Nell'altro, come in uno specchio, l'Io può contemplare e ritrovare se stesso, la propria auto-identità:

> «L'amico non è solo un Io: egli è un *altro* Io, *altro* per l'Io. Però l'Io è unico e tutto ciò che è *altro* rispetto all'Io è già non-Io. L'amico è un Io che è non-Io: l'amico è la *contradictio*, e il concetto stesso di amico implica un'antinomia. Se la *tesi* dell'amicizia è l'identità e la somiglianza, la sua *antitesi* è la non-identità e non-somiglianza. Io non posso amare ciò che non sono Io, perché altrimenti ammetterei in me stesso qualcosa di estraneo; d'altra parte, amando non voglio ciò che sono io stesso, perché di ciò che già possiedo non m'importa niente»[361].

L'amicizia, dunque, è una realtà antinomica, come lo è tutta la vita della Chiesa, difficilmente imprigionabile in una formula razionale. Essa, cioè, non si limita né «ai legami particolari né a un nesso esclusivamente generale»: l'«uno e l'altro momento, l'universale e il particolare, tra di loro irriducibili, sono ugualmente necessari nella Chiesa e uniti nel processo della vita»[362]. Altrettanto si può dire dell'amicizia, dove la somiglianza e la dis-somiglianza sono ugualmente necessarie. Di per sé l'amicizia necessita delle *dissonanze* che emanano dal profondo abisso, al suo interno, tra l'Io e il non-Io. Se non fosse così, si tratterebbe di una realtà paragonabile a un canto unisono che «non offre niente di nuovo»: anzi, «i suoni vicini creano, se sovrapposti, una cacofonia insopportabile»[363]. L'amicizia significa *consonanza*. Essa, cioè, nasce dalla vita e questa è piena di dissonanze, di contraddizioni; ma nell'amicizia le dissonanze si risolvono, e grazie a ciò «la vita acquista senso e concordia». Ecco perché si può dire che «l'amicizia è condizione indispensabile della vita»[364]. Essa

[357] *Ibid.*, p. 48 (84).
[358] *Ibid.*, pp. 438-439 (504).
[359] *Ibid.*, p. 419 (484-485).
[360] *Ibid.*, p. 419 (485).
[361] *Ibid.*, pp. 439-440 (505).
[362] *Ibid.*, p. 460 (525).
[363] «Così l'amicizia: "un'eccessiva somiglianza di struttura nelle anime, quando non c'è identità, porta a scontri continui, a interferenze insopportabili perché inattese e imprevedibili, che irritano come una luce che lampeggi»: *ibid.*, p. 441 (506).
[364] *Ibid.*

rappresenta il «modo» di accogliere e di vivere la vita, un modo che non è stato inventato dalla fantasia dell'uomo. Perché l'ideale dell'amicizia è dato all'uomo *a priori*, come «elemento costitutivo della sua natura» [365].

Il punto chiave della riflessione florenskijana sull'amicizia sta nel capire la dinamica dell'accadere di tale *consonanza*. Florenskij, per spiegarlo, ricorda il tentativo di Platone (*Lisia*, 221e) di superare o, meglio, di «coprire» la contraddittorietà dell'amicizia con il concetto di «proprietà» contenente in sé sia la somiglianza che la dis-somiglianza dei due: «gli amici "sono per essenza *propri* (οἰκεῖοι)" l'uno dell'altro, nel senso che ciascuno di loro è *parte* dell'altro (...)» [366]. Ma subito aggiunge: si tratta di un concetto che non è in grado di colmare l'abisso tra le due strutture contraddittorie dell'amicizia. Perché la *consonanza* accade nelle profondità mistiche della vita stessa dei «due» vissuta nella dinamica della reciproca pericoresi, secondo l'esempio della vita trinitaria caratterizzata dalla completa donazione di ognuna delle tre Ipostasi, dal loro reciproco abbassamento, condizione inevitabile per accogliere nel vuoto di sé la persona in donazione. Altrettanto accade nell'amicizia: «L'amico *viene accolto* nell'Io dell'amante, gli diventa *accetto* (*prijatnym*) nel significato più profondo del termine, è per lui *accettabile* (*priemlemym*), cioè ammissibile nella struttura dell'amante alla quale non riesce estraneo e dalla quale non viene respinto» [367]. Siccome questa incondizionata accoglienza – che avviene al livello più profondo dell'esistenza: «nelle viscere noumenali» [368] – è reciproca, essa sbocca necessariamente, come due correnti che si incontrano, in un'unica realtà: «bi-unità», «diade». In questo senso, i due amici non sono più loro stessi, ma sono qualcosa che li supera: un'«unità», un'«anima sola» [369].

Si tratta di una mistica realtà che avvolge, come un'unica vita, tutti e due e che si esprime attraverso ognuno dei due. Ognuno dei

[365] *Ibid.*, p. 443 (508).
[366] *Ibid.*, p. 440 (505).
[367] *Ibid.*, p. 433 (498).
[368] Cf. *ibid.*, p. 434 (499).
[369] Cf. *ibid.* «Infatti, il matrimonio è "due in una carne sola" e l'amicizia due in un'anima sola. Il matrimonio è uni-carnalità, ὁμοσαρκία, ma l'amicizia è uni-animità, ὁμοψυκία [!]»: *ibid.*, p. 455 (520).

due amici «sente, desidera, pensa e parla come l'altro, ma ciò non *perché* è stato l'altro a sentire, desiderare, pensare e parlare così, ma perché ambedue sentono un unico sentimento, desiderano con la stessa volontà, pensano un unico pensiero, parlano a una voce. Ciascuno vive dell'altro; o, meglio, la vita sia dell'uno che dell'altro scaturisce da un in-sé-*unico* centro comune che gli amici con sforzo ascetico creativo pongono davanti a sé» [370].

Sta qui, nella presenza di tale realtà generata grazie all'amore kenotico degli amici, l'origine dell'armonia di tutte le manifestazioni del loro sentire, desiderare, pensare, parlare. La loro, infatti, è un'unità che dev'essere compresa nel senso più profondo della parola, e cioè come un'unità *uni-sostanziale*, fonte di «un'anticipata conoscenza della Verità» [371], luogo dell'incontro con gli «altri mondi» [372].

3.4.3.4. *L'ethos dell'amicizia* - Florenskij vede dunque nell'amicizia una realtà indispensabile non solo per la vita spirituale, ma anche per la formazione umana della persona: essa, cioè, «dà all'uomo l'auto-coscienza», rivelando «dove e come è necessario lavorare su se stessi». La dinamica di una tale formazione è chiara: la kenosi vissuta nella reciprocità. Perché l'auto-coscienza o l'«auto-trasparenza dell'Io» si può ottenere «solo in una *vitale* azione reciproca delle persone che si amano» [373].

Florenskij insiste con tanta fermezza su questo dato, suggerendo di vedere nell'amore di kenosi sia la via d'attuazione dell'amicizia che il suo *ethos*. Uno può diventare amico solo «con uno sforzo

[370] *Ibid.*, p. 434 (499). Florenskij, comunque, non dimentica di ricordare che si tratta di una realtà che non solo non nega la peculiarità personale di ognuno dei «due», ma la mette in risalto ancora di più: «(...) questa unità intesa *attivamente* non è un possesso medianico reciproco delle personalità, non è un immergersi nel fondo impersonale e indifferente e perciò non libero e caotico di ambedue, non è un dissolversi e un umiliarsi delle individualità, ma è invece esaltazione, concretamento, rafforzamento e approfondimento. (...) Nei rapporti di amicizia il valore e la peculiarità incomparabili e insostituibili di ciascuna persona si manifestano in tutta la loro bellezza. La persona scopre nell'Io dell'altro i *propri* germi che vengono fecondati dalla personalità dell'altro»: *ibid.*, p. 435 (500-501).
[371] *Ibid.*, p. 396 (462).
[372] Cf. *OTV*, p. 310.
[373] *Stolp* (I), p. 441 (506).

ascetico lungo e difficile»; di conseguenza, l'intera esistenza dell'amico, assieme a tutte le sue manifestazioni, non può non rivelare quell'atteggiamento di fondo che caratterizza la realtà dell'amicizia in sé: la prontezza a «dare la propria vita per i suoi amici». Una prontezza che si concretizza nella totale apertura al «Tu» dell'amico, nell'accogliere in sé come pienezza tutto ciò che egli è. Il che è difficile, «perché bisogna *prima* accogliere l'Amico *stesso* e *in lui* trovare la pienezza; ora, non è possibile accogliere l'Amico senza aver dato se stessi, e dare se stessi è difficile» [374]. Anche perché la vera essenza di tale donazione sta nel «perdere la propria anima per il proprio amico». In altri termini: l'amicizia si basa su un totale rinnegamento di sé per l'altro, che richiede il «sacrificio della propria figura personale, della propria libertà, della propria vocazione. Chi vuole salvare la propria anima deve darla *tutta* per i suoi amici; essa non rivivrà se non muore» [375].

Dunque, l'amicizia di per sé rifiuta le pose eroiche che possono illuminare il suo cielo, suscitando lo stupore degli altri, ma solo per un breve attimo, fino a quando dura la magia pirotecnica [376]. L'atteggiamento che la costruisce e caratterizza, la totale kenosi di sé per l'altro, richiede invece la quotidiana perseveranza dell'amico che la illuminerà come placida fiammella della lampada a olio accesa in ogni circostanza di vita [377]. L'eroismo pecca di un amore sbrigativo, esteriore, superficiale, insomma, di un amore che non è quello di φιλία. L'amicizia, invece, richiede un totale immedesimarsi nell'altro, fonte di una conoscenza intima e completa dei «due», che sboccia nell'incondizionata accoglienza e rispetto. Infatti, «l'amico non si

[374] *Ibid.*, p. 446 (511).
[375] *Ibid.*, p. 457 (522).
[376] Florenskij ribadisce quest'idea con molta insistenza: «L'eroismo è sempre solo un *orientamento* e non un'*essenza* della vita e come tale ha sempre la sua legittima parte di *affettazione*; se si sostituisce alla vita, degenera inevitabilmente in *trucco*, in posa più o meno verosimile. L'eroismo più naturale è nell'amicizia, nel suo *pathos*; ma anche qui ne è solo il *fiore*, non lo stelo né la radice. L'eroismo dissipa e non raccoglie, vive sempre a spese dell'altro, si nutre dei succhi che mette in serbo la vita quotidiana, nelle cui oscurità affondano le radici sottilissime e delicatissime dell'amicizia; esse, senza essere viste e talvolta nemmeno sospettate, succhiano la vera vita»: *ibid.*, pp. 436-437 (501-502).
[377] «L'amore di amicizia abbraccia *l'intera* realtà, anche della vita quotidiana comune, e *non* soltanto i suoi *singoli* punti di vitalità spirituale, incontri, impressioni e feste»: *ibid.*, p. 437 (502).

meraviglia mai dell'amico e non lo disprezza, non se ne invaghisce e non lo odia. Egli ama, e per l'amore l'unica anima amata è infinitamente cara, senza prezzo, superiore a tutto il mondo, con tutti i suoi allettamenti. Perché la φιλία riconosce l'amico dal suo sorriso, dalle sue placide parole, dalle sue debolezze, dalla maniera con cui tratta con la gente nella vita quotidiana, dalla maniera con cui mangia e dorme, e non dalla posa esteriore e dalla veste eroica» [378].

Perché tutto questo sia possibile è necessaria la «vita in comune», cioè un concreto stare insieme degli amici, perché l'amore «non deve limitarsi a un'idea astratta, ma esige assolutamente manifestazioni sensibili e concrete fino allo "stretto" contatto compreso. Bisogna non soltanto "amarsi" a vicenda, ma anche stare insieme *stretti*, πυκνῶς, sforzandosi, se possibile, di stringersi *più stretti*, πυκνότερον, l'uno all'altro» [379]. Insomma, occorre «illuminare e compenetrare la vita quotidiana con la vicinanza anche esteriore, corporea» [380]. Questa vicinanza corporea, questo stare insieme, dev'essere inteso come una vera e propria *co*-esistenza nel senso più profondo della parola, dove la particella «co-» indica ciò che è il nerbo vitale dell'amicizia e, allo stesso tempo, la sua croce: il servizio vicendevole che sta nel «portare i fardelli» l'un per l'altro (cf. *Gal* 6, 2) [381]. Una delle espressioni concrete di tale atteggiamento è la fedeltà: l'amicizia si fonda sul comandamento dell'«indissolubilità stretta come nel matrimonio» [382],

[378] *Ibid.*, p. 437 (502-503).
[379] *Ibid.*, pp. 441-442 (507).
[380] *Ibid.*, p. 442 (507).
[381] *Ibid.*, p. 444 (509-510).
[382] Florenskij ricorre alcune volte a paragonare l'amicizia con il matrimonio volendo sottolineare con ciò l'esclusività e unicità dell'amore di amicizia: «L'amore è una scelta libera: tra *molte* persone, molti Io, ne sceglie *una* con un atto di autonoma decisione interiore e con lei, che è una di tante, allaccia un rapporto unico e di intimità spirituale. L'Io vuole vedere in questa persona comune una persona straordinaria, in questa persona grigia una persona briosa, in questa persona feriale una persona festiva. Essa sta nella folla ma l'Io la chiama dalla piazza e la introduce nella dimora ornata del proprio cuore, ne disegna l'effigie su uno sfondo d'oro zecchino. (...) Ripeto: l'amicizia è esclusiva come è esclusivo l'amore coniugale»: *ibid.*, p. 470 (536-537). Ma l'esclusività e unicità non sono caratteristiche secondarie dell'amore d'amicizia: l'amore, affinché sia l'espressione dell'«identità numerica» delle persone degli amici, ossia, del loro vivere alla luce dell'uni-sostanzialità trinitaria, non può non essere esclusivo ed unico. «Il pensiero stesso di poter sostituire una persona con un'altra, proveniente dall'accettazione della *homoiousia*, cioè della coseità, è un pensiero peccaminoso e porta alla morte»: *ibid.*, p. 472 (538). La garanzia di un vero amore d'ami-

dell'«incrollabilità fino all'ultimo, fino all'effusione di sangue»[383].

In ultima analisi si può costatare che l'amicizia, per Florenskij, è una realtà che mette alla prova la scelta più profonda di ogni uomo: quella di vivere o no alla luce della Verità Triipostatica. In questo senso, si può comprendere meglio che cosa egli intenda quando scrive: «nell'amicizia incomincia a rivelarsi la persona», il suo vero volto, e perciò «nell'amicizia ha principio il vero peccato profondo e la vera santità profonda»[384]. Perché l'uomo è ciò che egli sceglie come sua meta, la sua esistenza *s'identifica* con la via che ha deciso di percorrere: il rifiuto della vita trinitaria, il peccato, o l'adesione all'ideale del rinnegamento di sé per gli altri, la santità. Prova

cizia, la «tenebra originaria» nella quale esso risplende, è la gelosia. Florenskij spiega: «Attraverso un incomprensibile atto di elezione una persona diventa unica, ed è chiamata alla sublime e regale dignità di Tu. Quando essa ha acconsentito a questa scelta, ha detto "Sì" e si è posta sul capo la corona della grandezza, che cosa vuole ancora l'Io? Una cosa sola: il suo amore. (...) L'Io desidera che il Tu non gli sia d'ostacolo nell'amore, cioè che nei rapporti con lui sia veramente Tu. Che il Tu si comporti come unico, che non scenda dal piedestallo dell'appartato, del singolare, dell'eletto. (...) Nei rapporti con l'Io il Tu deve comportarsi da Tu e non come uno dei tanti, deve portare la corona regale e non la berretta da notte. La coscienza della necessità di questo Tu affinché sia possibile l'amore comporta il desiderio di attuare questa elezione e quindi di rinsaldarla e conservarla: tutto questo insieme è la *gelosia*. (...) È impossibile per l'Io amare e non essere geloso quando il Tu cessa in effetti di essere Tu, è impossibile che non tenti di farlo diventare di nuovo Tu. Se non si riconosce all'Io il diritto della gelosia, non gli rimane che di rovesciare il Tu dal trono. L'Io deve dimenticare il Tu, cessare di amarlo, perché solo così è possibile sollevare il Tu dall'*esigenza* dell'amore *reciproco*. Però il Tu si è innestato nell'Io ed è divenuto una parte di lui. Disamarlo significa privarsi di una parte di se stesso, dimenticarlo significa amputare una parte della propria carne viva. Così avviene quando per rispetto alla libertà altrui bisogna strappare dal proprio petto l'amore insieme al cuore stesso»: *ibid.*, pp. 473-474 (538-540).

[383] *Ibid.*, p. 445 (510). Florenskij non dimentica di ricordare la dimensione kenotica della fedeltà che caratterizza soltanto la prima fase dell'amicizia, quella cioè della compenetrazione reciproca delle persone degli amici. Appena tale compenetrazione viene raggiunta, «l'amiciza diventa per forza di cose indissolubile e la fedeltà alla persona dell'Amico cessa di essere un eroismo perché *non può essere* infranta. Ma fino a quando quest'unità superiore *non* sia raggiunta, la fedeltà è, e la coscienza ecclesiale l'ha sempre considerata tale, qualcosa di *indispensabile* non soltanto per *conservare l'amicizia* ma anche per la stessa *vita* degli amici. Conservare l'amicizia iniziata dà *tutto*, il romperla mette in pericolo la stessa esistenza dell'apostata, perché le anime dei due amici avevano già incominciato a fondersi»: *ibid.*, pp. 447-448 (512-513).

[384] «Si può dire una grande menzogna di sé in molti volumi, ma non si può dirne la più piccola nella comunione di vita con l'amico: "Come l'acqua rivela il viso al viso, così il cuore rivela l'uomo all'uomo" (*Prv* 27, 19)»: *ibid.*, p. 438 (503).

– spiega Florenskij – «a scindere mentalmente da lui la sua santità *profonda* o il suo amore *profondo*, la sua vita nascosta o il suo peccato nascosto che trapelano da ogni suo gesto, e... dell'*uomo* non rimarrà niente, così come non si può parlare più dell'acqua quando la privi dell'idrogeno»[385].

Ciò, di conseguenza, permette di parlare dell'aspetto escatologico dell'amicizia. Perché se, da una parte, è vero che la piena rivelazione del vero volto della persona avviene solo alla fine dei tempi, quando il «fuoco» dello Spirito Santo scruterà il cuore di ogni uomo, dall'altra, essa può avvenire *già ora* grazie alla persona dell'amico che, attraverso l'amore di φιλία, è capace di mostrare «ciò che in noi è nascosto»[386].

Tutto questo fa intuire lo stretto legame tra l'amicizia e le manifestazioni della vita concreta degli amici. L'amicizia, cioè, non si dischiude solo alla loro coscienza: essa penetra tutti gli aspetti del loro essere e agire. Al punto che ogni azione non è altro che l'espressione empirica della loro permanenza nelle «sfere noumenali» dell'esistenza. «Nell'amicizia» – spiega Florenskij – «l'empirico si trascende, raggiunge il cielo e affonda nella terra radici più profonde di quelle empiriche»[387].

Si può, dunque, dire che l'amicizia è quel «luogo» dove l'agire dell'uomo equivale alla creazione dei «simboli dell'Eternità»[388].

3.5. *L'*ethos *della «terza via»: la santità*

Abbiamo già accennato al fatto che per Florenskij il culmine della perfezione dell'uomo e il punto d'arrivo della sua vita d'ascesi è la santità. Ovviamente, il termine «santità» o «santo» – spesso sostituito con quello di «asceta» o «pneumatoforo» – assume nel pensiero florenskijano un significato del tutto particolare rispetto alla concezione usuale dei termini, un significato che dev'essere

[385] *Ibid.*
[386] Cf. *ibid.*, p. 438 (504).
[387] *Ibid.*, p. 413 (479).
[388] *Ibid.*, p. 201 (252).

compreso nell'orizzonte del suo progetto di «terza via» o, meglio ancora, di tutta la sua filosofia dell'uni-sostanzialità [389].

3.5.1. La dimensione ontologica della santità: un'esistenza anticipata dell'al-di-là

Come emerge dall'intera esposizione della *Stolp* e, soprattutto, come viene esplicitamente detto in alcuni degli scritti successivi, Florenskij intende parlare della santità non tanto in termini etici, ma prima di tutto ontologici. Comprendere la santità in chiave etica significherebbe per lui accettare una sua interpretazione riduzionistica e kantiana, come se la santità non fosse altro che la pienezza delle perfezioni morali. Si tratta senz'altro di una perfezione, non però etica ma ontologica, e ciò nel senso di «una superiorità *ontologica* rispetto al mondo, di una permanenza ontologica nell'al-di-qua» [390]. Florenskij spiega:

> «Se diciamo di qualcuno che è un santo non ci riferiamo alla sua moralità – un simile riferimento lo suggerirebbe un'altra parola –, ma alla sua forza e azione singolari, qualitativamente imparagonabili con quelle del mondo, al suo essere oltre il mondo, alla sua permanenza nelle sfere, irraggiungibili ad ogni tentativo di comprendere, al suo rapimento nel terzo cielo, alla musica delle sfere celesti, che accompagna le sue parole ed i suoi movimenti; la moralità di un tale uomo, che non costituisce un elemento fondamentale della concezione di santità, rappresenta, in parte, una delle propizie condizioni del suo vivere al-di-là del mondo (*vyšemirnost'*), in parte, si tratta della conseguenza di una tale vita. E, quindi, si può dire che il rapporto tra la moralità e la santità viene tessuto con fili molto fini e morbidi; se volessimo esprimerci a bruciapelo si potrebbe dire: il "giusto non è sottomesso alla legge". Perciò, se riconosciamo in un atto morale l'"opera santa" non ci riferiamo al suo orientamento morale kantiano e immanente rispetto al mondo, ma alla sua anti-kantiana e trascendente (rispetto al mondo) connaturalità con le energie che non sono del mondo (*ne-ot-mirnye*)» [391].

Una tale interpretazione del rapporto tra la santità e la moralità ci viene suggerita dalla comprensione della santità di Dio. Quando, cioè, viene esaltata la santità di Dio – riconosciuta come santità per eccellenza, fonte d'ogni altra santità –, non viene «esaltata la sua moralità, ma la sua natura divina, viene esaltata e magnificata la natura della *gloria*, della *grandezza*, della *pienezza* della potenza creatrice: "I cieli e la terra sono pieni della Tua gloria"; perché la *gloria* di Dio non consiste nel flusso caotico dei pareri che gli uomini hanno di Lui, nel nostro giudizio o di un'altra persona, in un giudizio buono ma sempre soggettivo: essa consiste invece nelle energie a Lui oggettivamente inerenti, nella *Luce* divina che rivela la Sua ineffabile magnificenza. La gloria di Dio è la *rivelazione* oggettiva di Dio, la Sua viva testimonianza di Sé attraverso l'essere e l'agire» [392].

La santità, dunque, richiama a una realtà eterna e preesistente che, come «Luce invisibile» di Dio stesso [393], è da sempre presente nel mondo e nella sua storia, essendo il suo «pilastro ontologico» [394].

[389] Intanto bisogna ricordare che l'interesse per il tema della santità attraversa, come filo conduttore, tutta l'opera di Florenskij. Esso, poi, viene affrontato più dettagliatamente nei saggi *O tipach vozrastanija*, *Ponjatie Cerkvi v svjaščennom Pisanii* (con l'*excursus* intitolato: *Slovo* ἅγιος *i ego istorija*), *Stolp*, e soprattutto in alcuni saggi del secondo periodo della sua attività (dedicati al tema del rapporto tra culto, religione, filosofia e cultura), come per esempio l'*Ikonostas*.

[390] *OR*, p. 150. Florenskij spiega: «(...) il significato antico della parola "santo" non è tanto, oppure lo è solo in un secondo momento, la perfezione morale, ma, al contrario, la perfezione ontologica, nel senso della provenienza originaria dell'essere, dell'altezza del piano gerarchico»: *ibid.*, p. 148. E ancora: le espressioni come santo, santità o santuario «possono essere intese solo in chiave *ontologica*; dunque, le sante preghiere, le sante parole, i santi canti della liturgia non possono essere compresi come qualcosa di *alto* eticamente, ma come qualcosa che possiede un'*altra* realtà, che, rispetto alle parole e ai canti usuali, permane in un *altro* piano dell'essere»: *ibid.*, p. 150.

[391] *Ibid.*

[392] *Ibid.*, pp. 150-151.

[393] «Si tratta di quella Luce» – spiega Florenskij – «che può essere percepita come calore divino, come suono celeste, come esaltazione di gioie inesprimibili, come dolcezza ineffabile, una Luce che viene testimoniata dall'esperienza degli asceti e di cui si legge innumerevolmente negli scritti dei Padri e nei libri liturgici»: *ibid.*, p. 152.

[394] Florenskij esprimerà quest'idea nel suo saggio *Ikonostas*: «il mondo spirituale, invisibile, non è in un qualche luogo lontano, ma ci circonda; e noi siamo come sul fondo dell'oceano, siamo sommersi nell'oceano di luce. Eppure, per la scarsa abitudine, per l'immaturità dell'occhio spirituale, non notiamo questo regno di luce, nemmeno ne

Di conseguenza, una persona santa si distingue non tanto per le sue qualità morali quanto, piuttosto, per il fatto di aver raggiunto uno stato particolare dell'esistenza, che consiste nella partecipazione ontologica alla stessa «Luce» divina, e, quindi, nell'esistere veramente e realmente [395] come creatura spiritualizzata, dotata di «natura più elevata» [396].

Come dice la *Stolp*, la santità consiste nell'accostarsi *già ora* al Paradiso, nel giungere *già ora* alla «conoscenza assoluta» [397], nel ricevere *già ora* lo Spirito di Verità [398], nell'entrare *già ora* nel «Regno di Dio» [399]: il santo è colui che grazie alla partecipazione all'uni-sostanzialità della Chiesa [400] partecipa *già ora* all'intimità dell'Amore Triadico [401].

La santità, comunque, rappresenta un tipo di esistenza che in nessun caso potrà essere colto fino in fondo a causa della sua dimensione trascendente. Noi – dice Florenskij –

> «non siamo assolutamente in grado, neppure con il pensiero, di farci un'immagine di uno che, in paragone di noi, appaia come *santo*. Si può fare solo l'esperienza della santità, considerandola come un fatto, la possiamo percepire aprendoci al suo influsso, davanti alla santità possiamo cadere in ginocchio, venerandola piangendo con una gioia inesprimibile, oppure, al contrario, la possiamo rifiutare. In ogni caso, però, non siamo in grado di afferrare con un'analisi la sua essenza, di raffigurarla partendo *da noi* stessi» [402].

Anche se tutte queste affermazioni potrebbero far pensare che la santità sia una meta molto lontana, impossibile da raggiungere nelle condizioni normali di vita o raggiungibile solo dalle persone dotate di capacità spirituali straordinarie, Florenskij è convinto che si tratti di una via aperta a tutti. Egli, in questo senso, parla dell'approssimarsi di una «nuova era» della Chiesa che farà apparire non tanto una «santità monastica», nel senso stretto del termine, ma una «santità popolare» o del popolo [403].

3.5.2. Il santo, confine vivo dei «due mondi» e testimone della Verità

Pur riconoscendo l'impossibilità di esprimere con una definizione ciò che la santità è in sé, Florenskij si è da sempre impegnato nel descrivere teologicamente questo particolare stato dell'esistenza sottolineando, in molte occasioni, il suo lato prima di tutto «negativo», che consiste nella sua completa contrapposizione al «mondo». Il santo è colui che *non* è del mondo, che non si identifica né si confonde con il mondo, perché è un «altro-essere», *Andersein* [404].

La santità, però, non sta solo nel «non-essere-del mondo». Come emerge chiaramente dalle pagine della *Stolp* e ancora di più da alcuni degli scritti successivi di Florenskij, la santità è anche uno stato dell'esistenza di cui la caratteristica fondamentale è la testimonianza. Le creature sante – scrive nell'*Ikonostas* (*Iconostasi*) – sono i «visibili testimoni del mondo invisibile». E spiega:

sospettiamo la presenza e soltanto col cuore indistintamente percepiamo il carattere generale delle correnti spirituali che si muovono attorno a noi»: *IK*, p. 63 (59). In altre parole: siamo travolti «dai flutti della luce divina. Nel suo grembo "viviamo e ci muoviamo ed esistiamo", questo è lo spazio della realtà autentica»: *ibid.*, p. 129 (155).

395 Esistere fuori di questa «Luce», fuori di Dio, corrisponde – nella concezione di Florenskij – al «non essere», al cadere nell'irrealtà. Riferendosi a *Ef* 5, 13 egli spiega: «tutto ciò che si manifesta, o per dirla in altro modo, il contenuto di ogni esperienza e, quindi, ogni essere, *è luce*. Al contrario, ciò che non è luce non si manifesta, vuol dire non è realtà. (...) Ma in Dio è la fonte di ogni essere, di ogni pienezza di realtà, mentre ciò che si situa fuori di Dio è la tenebra dell'Ade, è nulla, non essere»: *ibid.*, p. 144 (177-178).

396 *PLBO*, p. 692.

397 Cf. *Stolp* (I), p. 108 (149).

398 Cf. *ibid.*, pp. 110 (154), 132 (178), 321 (383).

399 Cf. *ibid.*, pp. 136-139 (182-185).

400 «(...) l'accesso all'unità superiore sopramondana delle creature unite dalla forza della grazia dello Spirito è possibile soltanto all'umile che si è purificato nell'ascesi. Così si stabilisce l'essenzialità ontologica e la portata *oggettiva* dell'*umiltà*, della *castità* e della *semplicità*, come forze transfisiche e transmorali che nello Spirito rendono tutta la creatura *consustanziale* alla Chiesa. Queste forze sono rivelazioni di un altro mondo nel mondo di quaggiù, del mondo spirituale e superiore nel mondo spazio-temporale e inferiore, sono *angeli custodi* della creatura che discendono dal cielo e ascendono dal creato al cielo, come fu rivelato al patriarca Giacobbe (...)» *ibid.*, p. 343 (405).

401 Cf. *ibid.*, p. 318 (377-378).

402 *OTV*, p. 306.

403 Cf. *Stolp* (I), p. 125 (170).

404 Cf. *PCSP*, pp. 390-392; *OR*, pp. 148-149.

«Esse, visibili nel visibile, libere dalla conformità a questo secolo, hanno trasfigurato i loro corpi e, avendo rinnovato la mente, dimorano "sopra la mondana mescolanza", nell'invisibile. Perciò sono anche testimoni dell'invisibile, testimoni che testimoniano con ciò che sono, con il loro aspetto, con il loro sguardo. Vivono assieme a noi e sono accessibili a un rapporto, anzi, più accessibili di noi stessi; esse non sono fantasmi della terra, ma con la carne stanno sulla terra, tutt'altro che astratte, tutt'altro che esangui. Ma esse non sono solo esse stesse; non si limitano solo a ciò che è qui, sulla terra: esse sono idee, idee vive di un mondo invisibile. Si può dire che esse, testimoni, *sorgono* sul confine del visibile e dell'invisibile, come immagini simboliche della visione al trapasso da una coscienza all'altra. Esse sono la vivente anima dell'umanità, con cui l'umanità è salita al mondo celeste scartando, al momento del trapasso, le oscure fantasticherie e, avendo accolto l'altro mondo, al momento della discesa in terra hanno trasfigurato se stesse in figure angeliche del mondo angelico. (...) Avendo gli occhi spirituali aperti ed alzandoli al Trono di Dio, contempliamo la visione celeste, la nube che avvolge il Sinai, mistero della presenza di Dio, e che avvolgendo il monte annuncia e proclama questo mistero. Questa è "la nuvola dei testimoni" (*Eb* 12, 1), dei santi. I santi circondano l'altare, di loro, "vive pietre", è costruito il vivo muro dell'iconostasi; perché sono nel contempo nei due mondi e combinano in se stessi la vita di quaggiù e la vita di lassù. Così, svelandosi davanti a un intelletto illuminato, i santi testimoniano la misteriosa azione di Dio, testimoniano con i loro *sguardi*: la visione spirituale è simboleggiata, e la crosta empirica è in loro trapassata da parte a parte da una luce dall'alto» [405].

Ma occorre sapere che i santi sono testimoni nel senso più profondo della parola μάρτυς. Essendo μάρτυς, il santo non testimonia ciò che è suo, ma ciò che egli è: il testimone della Verità stessa, la Sua rivelazione [406]. La sua esistenza, il suo essere ed agire, non è altro che il

[405] *IK*, pp. 60-61 (54-56).
[406] Cf. *SVID*, pp. 162-163.

manifestarsi della Verità, che avviene nei limiti della sua singola personalità. L'esempio di una tale esistenza è Cristo, ὁ Μάρτυς (cf. *Ap* 1, 5; 3, 14; *Gv* 18, 37), venuto al mondo per dare testimonianza della Verità o, meglio – per dirla in termini più concreti –, per testimoniare la sua unisostanzialità con il Padre [407].

Certo, per diventare μάρτυς non basta avere un rapporto solo esteriore o formale con la Verità: occorre, invece, averla e portarla in sé, nutrirsi di essa [408], anzi, ricevere un nuovo essere rigenerato dalla Verità stessa. Ma questo come è possibile? Florenskij risponde ricordando che è la stessa costituzione ontologica dell'uomo a dirlo: la struttura interiore dell'uomo è quella dei «due mondi» e, perciò, egli è ontologicamente *capax Veritatis*. Per dirla in altri termini, «l'essere dell'uomo è l'immagine di Dio» [409] e, quindi, l'uomo possiede in sé un «nucleo santo». Un «nucleo» che di per sé «non ha bisogno di trasfigurazione, perché esso stesso è luce e purezza che trasforma, in quanto forma formante, tutta la persona empirica, tutta la costituzione dell'uomo» [410].

Vi è, dunque, un'unica cosa da fare: permettere che la luce interiore possa risplendere e illuminare dal di dentro tutta la persona; permettere che il «Nome di Dio», inscritto nelle profondità del cuore dell'uomo, possa essere leggibile sul suo volto. In pratica: non bisogna pensare di dover *creare* in noi l'immagine di Dio, come se si trattasse di una realtà che potrebbe essere costruita dall'uomo; occorre infatti limitarsi a *rimuovere* ciò che in noi vela la luce interiore, basta tirare la cortina per far venire alla luce la vera «realtà oggettiva» di ognuno di noi [411]. Vero è che l'essere dell'uomo è dall'inizio – da quando cioè l'uomo, attraverso un atto creativo di Dio, è venuto in essere come un «nulla positivo» – penetrato dalla luce e, perciò, si tratta solo di permettere che essa si manifesti sempre di più. Facendo così, l'uomo «incomincia a formarsi, a modellarsi, finché non si manifesta che come una figura luminosa» [412].

[407] Cf. *ibid.*, pp. 163-164.
[408] Cf. *ibid.*, p. 162.
[409] *IK*, p. 56 (47).
[410] *Ibid.*, p. 58 (50-51).
[411] *Ibid.*, pp. 67-68 (65-66).
[412] *Ibid.*, p. 136 (166).

In realtà – spiega Florenskij richiamandosi a *Rm* 12, 1-3 – è necessario che l'uomo «rinnovi» la sua mente, «apice di tutto l'essere» [413]. Ciò in pratica significa che egli è chiamato a svuotarsi di sé, a rinnegarsi, per aprirsi sempre di più alla volontà di Dio. Tale rinnovamento sarà compiuto quando l'uomo acquisterà «il senso della volontà di Dio» [414], rivelandolo in ogni espressione del suo essere ed agire. È in questo spirito che bisogna intendere le parole del Vangelo di Matteo: «Affinché splenda la luce vostra agli uomini che vedendo i vostri atti buoni loderanno il Padre vostro nei cieli» (*Mt* 5, 16). Gli «atti buoni» dell'uomo – commenta Florenskij – sono quelli che appaiono come «rivelazioni luminose e armoniose della personalità spirituale» e, soprattutto, come «volto luminoso e bello, d'una bellezza per cui si espande all'esterno la sua "luce interna", e allora, vinti dall'irresistibilità di questa luce, "gli uomini" lodano il Padre Celeste, la Cui immagine sulla terra così ha sfolgorato» [415].

Il santo, seguendo l'esempio della totale obbedienza del Figlio e della sua sottomissione al Padre, vissuta come espressione della loro unità unisostanziale, è così strettamente unito a Dio, che non può non testimoniarlo, che non può non suscitare negli altri fede in Lui. Questa – ribadisce Florenskij – è la più persuasiva dimostrazione dell'esistenza di Dio tra tutte le dimostrazioni filosofiche.

Così come la famosa icona della SS.ma Trinità di A. Rublëv, grazie alla sua perfezione artistica e profondità spirituale, suscita in chi la contempla la convinzione: «Esiste la Trinità di Rublëv, perciò Dio è» [416], altrettanto succede nell'incontro con un santo: «Esiste questa persona santa, allora Dio è».

3.5.3. Maria vergine, modello della creatura divinizzata

La salvezza dell'uomo, come anche la sua santità, consiste nell'uni-sostanzialità con la Chiesa che si può raggiungere solo grazie al dono da parte dello Spirito Santo delle tre «forze» trans-fisiche e

[413] *Ibid.*, p. 58 (51).
[414] *Ibid.*, p. 58 (51-52).
[415] *Ibid.*, p. 57 (50).
[416] Cf. *ibid.*, p. 67 (64).

trans-morali: umiltà, castità (*celomudrie*) e semplicità, attraverso le quali l'uomo può purificarsi, vivere cioè l'ascesi dell'amore, la kenosi. Ma queste «forze» – spiega Florenskij – «sono rivelazioni di un *altro* mondo nel mondo di quaggiù, del mondo spirituale e celeste nel mondo spazio-temporale e terrestre, sono *angeli custodi* della creatura che discendono dal cielo, come fu rivelato al patriarca Giacobbe. E se si vuole continuare nel paragone, la "scala" è la Santissima Madre di Dio» [417].

Maria è un esempio unico della santità. E ciò non tanto per la sua divina maternità (non tanto per il fatto di aver partorito Gesù Cristo) quanto, in primo luogo, per la sua «eterna verginità» (per ciò che Ella è) [418]. Maria è il «modello della purezza verginale», è una persona «umile nella sua eterna purezza, pura nella sua immutabile umiltà» e, come tale, è l'esempio per tutti quelli che percorrono il cammino della purificazione nell'ascesi dell'amore:

> «In Lei, Sposa dello Spirito Santo e da Lui eternamente purificata, sgorga la fonte viva dell'universale purezza, "Sorgente eternamente sgorgante dell'intelletto". (...) Se il Signore è il Capo della Chiesa, la Mite Maria è la "Trasmettitrice del divino favore"; il suo Cuore, per mezzo del quale la Chiesa distribuisce ai suoi membri la Vita, l'Eternità e i doni dello Spirito, è la vera *Datrice di vita*, la vera *Fonte Vivificante*. Perché Maria è la "Signora tutta immacolata", la "sola pura e benedetta", la "piena di grazie", la "sola colomba incorrotta e benedetta". Essa è il Simbolo Vivo e il Principio del mondo che si purifica, la *Purificatrice*; Essa è il "*Roveto ardente*", circondato dalle fiamme dello Spirito Santo, l'approvazione viva e anticipatrice dello Spirito sulla terra, il *tipo della pneumatoforia*. Se lo Spirito è la Bellezza dell'Assoluto, la Madre di Dio è la Bellezza del Creato, la *gloria del mondo*, e di Lei viene abbellita ogni creatura» [419].

E ancora:

[417] *Stolp* (I), p. 343 (405).
[418] Cf. *ibid.*, p. 358 (420).
[419] *Ibid.*, p. 355 (417-418).

«La Madre di Dio è il più bel fiore della terra, *Fiore Imperituro* e *Fragrante*. Ella è la Portatrice della Sofia, il "Cielo animato" e "Cielo spirituale", il *Cielo di Grazia*, cioè il Mondo Celeste, la Gerusalemme Celeste impressa nella Purissima anima della Vergine» [420].

Essendo una creatura terrestre rivestita completamente della luce del Cielo, Maria purissima «sta sulla linea che divide la creatura dal Creatore», come ponte che collega i «due mondi». «Ella è il centro della vita creaturale, il punto d'incontro della terra con il cielo, l'Eletta, la Regina Celeste e ancor più Terrestre» [421]. Si può dire che in Maria «si abbinano la forza Sofianica, cioè angelica, e l'umiltà umana, "la benevolenza divina verso i mortali e l'audacia dei mortali verso Dio"» [422].

Come tale, Maria appare, da una parte, come la creatura che per la sua straordinaria e unica vicinanza a Dio è assolutamente inattingibile e la cui esistenza è irripetibile. Di Lei, infatti, non si può dire che sia «*una tra i molti* nella Chiesa; e perfino nella Chiesa dei santi non è *prima inter pares*. Ella è speciale, è il centro unico della vita Ecclesiale, è il cuore di Gesù, è la Chiesa» [423]. D'altra parte, Maria è

[420] *Ibid.*, p. 356 (418).

[421] *Ibid.*, p. 359 (422). In una delle sue lezioni del 1918 (*Kul't, religija i kul'tura* [*Il culto, la religione e la cultura*]), Florenskij scrive: «Il Cielo e la terra, il lassù e il quaggiù si uniscono l'uno con l'altro. Il luogo di quest'unione è la Madre di Dio. È per questo che nel canone dell'Angelo Custode (canto settimo, tropario: "E ora") si prega: Madre di Dio, "la scala sapiente che Dio discende e l'uomo sale". "Sapiente" significa intellegibile, noumenale. La Madre di Dio è la scala intellegibile, attraverso la quale Dio discende nel mondo e l'uomo sale nel cielo. Ma la Madre di Dio è anche la Chiesa, il suo centro, il cuore ecclesiale: in Lei si compie con una particolare espressività quell'attività che caratterizza l'essenza della Chiesa, quella che costituisce il fondamento più profondo della sua autocoscienza. Quest'attività è la scala, attraverso la quale Dio discende nel mondo e l'uomo sale nel cielo; grazie a tale attività si unisce ciò che è superiore a quello che è inferiore. Per questo il suo frutto è una materia illuminata, la realtà trasfigurata. Grazie a essa la realtà viene spiritualizzata, santificata, divinizzata. Di conseguenza, grazie a questa nuova attività si ritrovano insieme, come in un centro dell'essere, l'attività pratica e quella teoretica, perché essendo parti dello stesso comune e due-unico tronco diventa evidente che queste attività sono due e, allo stesso tempo, non sono due ma *una*, l'una e la stessa attività del senso reale o della realtà del senso, che si tratta della stessa realtà nei suoi momenti di polarità congiunta»: *KRK*, p. 105.

[422] *Stolp* (I), p. 358 (421).

[423] *Ibid.*, p. 359 (421).

una creatura terrestre e, quindi, è particolarmente vicina a tutte le creature, soprattutto ai più lontani da Dio:

«La Madre di Dio è l'"Interceditrice solerte", la *Ricerca dei Perduti*, la *Garante dei peccatori*, l'*Intenerimento dei cuori malvagi*. Ella *Guarda alla tristezza*, è *Colei che velocemente esaudisce*, l'*Esauditrice*, la *Liberazione di chi patisce disgrazie*, la *Guaritrice misericordiosa*. Ella è l'"Angelo Custode del mondo", è la *Protezione* del mondo "più ampia della nube", la sua *Odigitria* (cioè *Colei che mostra la via*) che con una colonna di fuoco o di nube conduce il mondo alla Terra Promessa, alla "vita eterna"» [424].

Comunque sia, Maria, irraggiungibile nella sua straordinaria esistenza, non è sola: vi è una sua «stirpe» di persone vergini che partecipano alla sua natura particolare. Si tratta di persone che sembrano essere state sottratte alla legge del peccato, «*come se* venissero a noi direttamente dall'Eden quali figli della coppia primordiale e immacolata» [425]. Loro sono «puri per eccellenza, quasi schegge del mondo originario andato in frantumi, che meno degli altri hanno deformato la propria immagine. Sono i veneratori dell'Eterna Verginità, la prima tra i quali è la Portatrice e il Fulcro della purezza paradisiaca, la Madre di Dio, Semprevergine» [426].

3.5.4. Due esempi di santità: starec Isidor e l'amico S. Troickij

Ogni incontro con un santo è indimenticabile, anche perché in un santo s'incontra una persona di un altro ordine d'esistenza, la cui anima fluisce dalla «Sorgente della Purezza», dalla Madre di Dio. Florenskij, in questo senso, ricordò per tutta la sua vita l'incontro con due persone che lo avevano particolarmente colpito e attratto per la loro santità di vita: i già ricordati starec Isidor di Getsemani e l'amico S. Troickij. A questo punto, dopo aver cercato di presentare *com'è* una persona arrivata alla conoscenza della Verità e rivestita di

[424] *Ibid.*, p. 356 (418).

[425] *Ibid.*, p. 357 (419).

[426] *Ibid.*, p. 358 (421).

santità, vogliamo che sia egli stesso, con le sue parole, a svelare e a narrare la luce che animava i due da lui riconosciuti come esempi di santità.

Ecco come viene ricordata e descritta la persona del monaco Isidor:

> «Tutto può essere in lui sorprendente: amore, mitezza d'animo e spirito di sottomissione; imparzialità, rettitudine e spirito di indipendenza; modestia, frugalità e povertà; limpidezza, mansuetudine, spiritualità e, infine, la preghiera. Ma ancor più sbalordisce il suo modo di porsi al di sopra delle cose mondane. Viveva nel mondo, ma non era di questo mondo; stava con la gente, ma non come semplice uomo. Non disdegnava niente e nessuno, ciononostante era al di sopra di tutto, e tutto ciò che è terrestre si chinava e restava pensosamente sospeso innanzi al suo mite sorriso. Con lo sguardo rendeva nulle tutte le convenzioni umane, giacché egli stava al di sopra del mondo. Era libero, di una superiore libertà spirituale. Sembrava che non camminasse sulla superficie terrestre, ma fosse come appeso a fili invisibili tesi verso un altro mondo; di qui il suo essere pieno di levità interiore, e tutto ciò che è pesante, terrestre, avvicinandosi a lui perdeva di fatto la propria opprimente gravità. Con un semplice sorriso, come per gioco, poteva convertire in felicità, e impunemente, tutte le norme convenzionali che regolano la vita comunitaria. Poteva permettersi ciò che va al di là delle condizioni di probità stabilite dalla legge e lo faceva con una tale evidenza immediata che i suoi atti si ponevano sempre quali atti *esemplari*. Ma la semplicità e quotidianità dei suoi gesti non si manifestavano in lui *solo* in questo modo. No, da questa sua quotidianità e semplicità si sono propagate lunghe radici verso *altri* mondi, verso "terre *nuove*"» [427].
>
> «(...) Era in grado di capovolgere tutte le convenzioni esistenti e di guardare ad esse con occhio d'eternità; e, fatto sorprendente, lo faceva senza offendere nessuno. Smantellava tutto quanto aveva da dire il suo interlocutore; faceva precipitare tutti giù dall'alto del loro autocompiacimento umano, ridimensionandoli a livello della superficie terrestre; calpestava nel fango ogni presunzione. E (cosa strabiliante!) non era possibile indignarsi per la sconfitta subita: padre Isidoro osservava con limpido sguardo da fanciullo, come se non sospettasse ciò che aveva provocato. Aveva provocato scompiglio da tutte le parti, ma non un solo bagliore di autocompiacimento o di amor proprio o di orgoglio risplendeva nei suoi occhi limpidi e aperti. È lui che si è reso autore di tutto ciò... e tuttavia è come se non fosse stato lui» [428].
>
> «(...) Egli accoglieva tutti con amore, cercando di accontentare proprio tutti. Ma in particolare amava i reietti, quanti erano riconosciuti colpevoli. Se tutti, ad esempio, avevano voltato le spalle a un certo individuo, proprio a costui padre Isidoro incominciava a manifestare più che ad altri il suo amore. Ecco, magari fossimo tutti un'unica famiglia!» [429].
>
> «(...) Un altro abba, san Macario il Grande, era solito ripetere che come il sole, pur illuminando con la sua luce lordure e sudiciume, non per questo s'insozza, ma si conserva puro, analogamente la somma bontà di Dio penetra ogni anima restando immacolata. Ecco, similmente anche dall'abba Isidoro di Getsemani procedeva una forza benefica verso qualsiasi essere si accostasse a lui, fosse uomo o bestia, e ciò nonostante l'abba si manteneva al di sopra delle cose del mondo, "creato – con l'aiuto della Madre di Dio – al di sopra del flusso delle cose del mondo". (...) Ci sarebbe da dire ancora molto, o lettore, a proposito della benevolenza dello *starec* Isidoro verso tutte le creature. Si è comunque detto abbastanza a testimonianza del fatto che egli si prendeva veramente cura delle creature del mondo ed era letteralmente abba (che significa appunto *padre*) non solo nei confronti degli uomini, ma anche di tutto ciò che respira e vive sulla terra» [430].

[427] *Sol'*, pp. 571-572 (25-26).

[428] *Ibid.*, p. 579 (37).
[429] *Ibid.*, p. 584 (45).
[430] *Ibid.*, pp. 587-588 (50).

«(...) Spirito libero e indipendente era padre Isidoro. Era colmo di dolcezza e mitezza, di perdono e comprensione. Non condannava nessuno, non si adirava con nessuno, sopportava tutti; la sua capacità di perdono era infinita. Se si accorgeva che qualcuno era irritato od offeso con lui, chiedeva scusa all'istante, anche se non aveva nessuna colpa»[431].

«(...) Parlava raramente dei suoi atti votati alla causa divina, e se lo faceva era solo per edificazione; in genere tendeva a tenerli nascosti. Non si metteva mai in mostra, non parlava mai di sé in modo tale da porsi al di sopra del suo interlocutore. Celava la sua bontà non solo agli altri, ma addirittura a se stesso: faceva del bene ed era come se non se ne ricordasse. In verità, secondo le parole del Signore Gesù Cristo nostro Salvatore, la sua mano destra non sapeva cosa facesse la sinistra. Per cui non si teneva mai in alcuna considerazione, si riteneva, anzi, una nullità ed era convinto, in tutta sincerità, che non ci fosse uomo peggiore di lui. Talora l'interlocutore di abba Isidoro, standogli innanzi, sentiva il cuore dilatarsi di gioia in contemplazione di questa bellezza celeste sotto spoglie corporee; capitava che dalle labbra dell'interlocutore sfuggisse l'esclamazione: "*Batjuška*, come siete bello!". Ma l'abba con aria imbarazzata negava: "Macché bello, sono brutto, l'ultimo degli uomini"»[432].

«(...) Ma più di tutto dava valore alla preghiera; di essa viveva, respirava e si nutriva. (...) Del resto, non si saprebbe nemmeno che cosa dire a proposito di ciò che più stava a cuore a padre Isidoro (s'intenda, il suo ascetismo in forma di preghiera). Respirare è indispensabile all'uomo; ma se ti chiedessero, o lettore, di parlare della respirazione di tuo padre che avviene attraverso il corpo, avresti forse molto da dire? Non molto, poiché la respirazione è cosa troppo naturale per l'uomo. Ebbene, analogamente, per il *batjuška* abba Isidoro anche la preghiera era un fatto troppo naturale. Non si notava in lui questa inspirazione dentro di sé della suprema bontà divina, esattamente come tu non ti renderesti conto dell'inspirazione in tuo padre dell'aria

[431] *Ibid.*, p. 588 (52).
[432] *Ibid.*, pp. 591-592 (57).

attraverso il suo corpo. Sarebbe un'altra faccenda se tuo padre respirasse l'aria attraverso il corpo, e il nostro padre invece la bontà divina attraverso lo spirito, solo di tanto in tanto: una o due volte al giorno o, meglio, alla settimana. No, non era così la vita di preghiera dello *starec*. Tutti avevano la sensazione che padre Isidoro non interrompesse le sue preghiere né durante una conversazione né durante le sue faccende domestiche; tuttavia nessuno osava chiederglielo. Sì, a dire il vero, queste domande apparivano oziose, superflue»[433].

«(...) Il senso di profonda sottomissione dell'abba Isidoro non escludeva in lui una risoluta indipendenza dalle opinioni degli uomini. Precisamente, la sua piena libertà di spirito non contraddiceva per nulla il suo ascetismo. In verità, *batjuška* riconosceva che "il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato", ovvero che "il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato". Non era assoggettato a legge alcuna, ma libero. Viveva in conformità alle regole; ma in ogni circostanza della sua vita *sapeva* ben distinguere tra spirito del regolamento ecclesiastico e testo preso alla lettera. E, se era necessario, con libertà e autorità infrangeva la lettera per serbare lo spirito. Ecco perché su di lui era possibile sentire la seguente opinione: "Nella sua vita non ho notato nulla di particolare... Viveva in modo non particolarmente austero: si serviva di tutto. Frequentava persino i bagni, con discrezione però. Non si sentiva imbarazzato nemmeno di trovarsi ai bagni. Si faceva anche un bicchierino". (...) Spesso era solito affermare: "Meglio non rispettare il digiuno piuttosto che offendere una persona con un rifiuto"»[434].

«(...) Il modo di confessare dello *starec*, semplice all'apparenza, era del tutto singolare per un qualche impercettibile soffio d'eterno. Di solito, durante la confessione, si ha davanti agli occhi l'immagine di una persona, il confessore. Nel caso di padre Isidoro, invece, era tutto il contrario: il penitente vedeva innanzi a sé il volto non di un uomo e nemmeno di un testimone di Cristo, ma addirittura il volto dell'Eterno in persona. Qualcosa

[433] *Ibid.*, pp. 597-598 (66).
[434] *Ibid.*, p. 598 (67-68).

di assoluto pare osservarti, vederti e, al contempo, è come se non ti osservasse né vedesse. Hai la sensazione di confessarti direttamente al cospetto dell'universo. Né un lamento né un rimprovero né il benché minimo movimento sul volto dello *starec*. Il padre non faceva particolari domande. In una parola, colui che si stava confessando *sapeva* con certezza di essere entrato nel regno della *libertà*»[435].

«(...) Tutta la vita dello *starec* fu una croce non facile da portare; lo *starec*, però, portava con pazienza la sua croce. Proprio da come portava la sua croce, più che da altri fatti, era possibile convincersi che padre Isidoro aveva un suo particolare mondo al di sopra di questo nostro mondo, dal quale attingeva le sue forze e la sua energia. (...) Povertà, salute precaria, sprezzante trascuratezza, ingiurie, persecuzioni: ecco di quali spine si era ricoperto il sentiero della vita dello *starec*. E tuttavia, pur tra queste spine, egli era riuscito a serbare una tale serenità, una tale gioia, una tale pienezza di vita, quale noi non abbiamo né siamo in grado di conseguire nemmeno nelle condizioni in assoluto più favorevoli.

Qual'è l'aspetto maggiormente degno di nota nella figura del *batjuška*? Indubbiamente questo: che in qualsiasi circostanza egli restasse cristiano. Il suo cristianesimo era la sua inalterabile forza elementare, svincolata dal mondo e dalle sue leggi naturali e sociali. Il cristianesimo era per lui non vuota retorica, ma l'essenza stessa della vita; non un ricamo ornamentale o una decorazione, ma il tessuto stesso della vita. Incompreso quand'era ancora in vita, lo *starec* continua a restare incompreso, a quanto pare, anche dopo la sua morte. Fino a oggi, quanti gli stavano attorno non si sono ben resi conto di quale tesoro siano stati privati. Ma tanto più splendente brilla la luce dello *starec* nelle tenebre del sonno della ragione»[436].

Per quanto riguarda l'amico S. Troickij, Florenskij in una delle sue lettere lo ricorda così:

[435] *Ibid.*, p. 602 (72-73).
[436] *Ibid.*, pp. 618-619 (96-98).

«...Tu chiedi di E. Non posso scrivere niente di chiaro: si libra attorno a me la mia "gioia improvvisa", ma

come coglierla tutta? Coglila!
è l'allegro, l'allegro maggio... (P. For)

L'ho visto tra le lacrime, quando si sentiva il respiro della morte, l'ho visto contento e vivace, come un gattino che gioca; ho sentito la sua flebile vocina in chiesa, l'ho sentita nel bosco, tra i tronchi, rivestiti di raso bianco. Si era abituato alla vita più ordinaria; parlava di ciò che c'è di più importante per me. Io ho assistito, infine, a momenti di più forte risentimento e a scatti di collera irrefrenabile per l'ingiustizia, così ho visto E. da diversi lati appropriandomi di un'impressione di lui che non è vaga. Egli, sia quando era serio sia quando era sprizzante di *divina levitate*, di spensieratezza divina, rimaneva sempre fedele a se stesso: sempre fiducioso e puro, come una colomba; sempre saggio, come un serpente... Forse la parola più adatta è *verginità* (*devstvennost'*), verginità non nel senso di παρθεμεία o ἀγαμία (celibato), ma nel senso di ἀγνεία (illibatezza). Questa è una freschezza interiore dell'intero essere, una semplicità ingenua, l'aroma del mughetto di bosco coperto di rugiada mattutina; è la fresca trasparenza di una sorgente di montagna, che mormora sul letto di granito.

A E. quasi non sfugge dalle labbra un sereno sorriso, anche se esso nasconde (l'ho saputo bene dalle conversazioni) un'incessante nostalgia del cielo. Come se il poeta avesse parlato della sua anima quando scrisse:

...essa languiva nel mondo,
piena di un strano desiderio...

Tuttavia non pensare che sia qualcosa di pallido e di porcellana. No, niente di simile: egli è più sano e più equilibrato di te e me insieme. Non ci sono in lui i nostri sfinimenti e crisi; egli cresce sotto un influsso benefico, come il giglio bianco-neve si schiude sotto un bagno di sole, senza sapere della propria fragranza... Quando lo penso, lo vedo vestito in un ampio abito bianco di ruvido tessuto di lino, che scintilla opaco-perlaceo. Ricordo (lo scrivo subito: non importa, nella lettera non c'è più ordine che nel Corano) una delle nostre passeggiate d'inverno. Fuori dal

villaggio c'era un totale silenzio, e scricchiolava soltanto la crosta di neve gelata sotto i piedi. Il sole non era lontano dal tramonto; sulla resistente crosta ruvida scintillavano chiazze di luce. Mi sembrava che il sole in modo infinitamente dolce ricoprisse il cammino, andando incontro a E., di petali di rosa tea. In quel momento mi è venuto in mente: purezza nivea, e su di essa la luce, il tepore e l'aroma – sì, è questa la caratteristica del mio compagno. Non che egli non abbia l'idea del bene e del male. Assolutamente no! Ma ogni sua parola rivela che il continuamente-*vivente* (*postojanno-byvajuščee*), *fiens*, è in lui definitivamente superato dall'eternamente-*esistente* (*večno-suščee*), *ens*. È come un sole chiaro che, rilucente, sta sopra il caos brulicante che egli non vuole neanche conoscere. Per questo copre tutto con pianeti argentati, vivendo in quella realtà in cui non c'è già più caos, ma c'è il Bene, dove il male è stato semplicemente distrutto. Su di E. ἡ πάντων Βασίλισσα. Mi è difficile esprimere questa mia impressione senza ricorrere ai termini teosofici. Forse è più breve dire che in lui la Μήτηρ θεῶν è completamente sottomessa alla Μήτηρ Θεοῦ, la Donna che continua a partorire senza nessuna tregua alla Vergine che partorì una volta per sempre. Egli è sotto la protezione della Purissima, tutto coperto con il Suo santissimo *omoforon*, così che persino ciò che non è puro si purifica a contatto con lui.
Ricordiamo: nelle pitture murali delle catacombe la *colomba* era simbolo dello *Spirito santo*, dell'*anima innocente* e della *pace*. Adesso mi è chiaro quale legame abbiano nel vissuto questi tre aspetti di un unico simbolo: la Forza Benedicente, l'anima benedetta e lo stato di quiete come risultato della benedizione. Nel vissuto questi tre momenti sono inseparabili, anche se l'uno nell'altro non si fondono. Solo da un punto di vista razionale, come sempre, l'unico simbolo della colomba si scinde in tre aspetti incompatibili.
La *pace dell'anima*, – ecco cosa bisogna apprezzare di E., il quale aveva realizzato le parole del "nostro" Santo, l'apocalittico Serafino: "Gioia mia, gioia mia, congiungi lo spirito di pace, e allora mille anime si salvano vicino a te!". Ecco appunto, la *mia* gioia, la mia gioia fortuita. La pace dello spirito non è nirvana, al contrario, è l'aumento del polso vitale, in modo che anche la gioia e il dolore diventano più intensi, e tutte le impressioni più concrete ed espressive. Ma la coscienza ogni volta ammette in sé soltanto il loro lato rilucente e non permette al caos di sprigionarsi. Per E. il male non è un grado né un'astrazione, esso è una forza reale; tuttavia noi non dobbiamo mai ammetterlo nella coscienza, come qualcosa di intrinseco in essa: dobbiamo sempre atteggiarci verso il male come verso qualcosa del tutto estraneo ed esteriore, aggredirlo con furia vichinga, precipitandoci con la lancia, ma mai lo dobbiamo sperimentare come realtà. In una parola, occorre atteggiarsi verso il male come Kant verso la cosa in sé, cioè vedere in esso un "concetto definito" che non bisogna negare, ma che non è possibile esaminare, rimanendo insito nella sfera del bene.
(...) Ancora una percezione, penso la più caratteristica. Quando guardi E., *vedi* (di proposito sottolineo questa parola perché tu non la intenda come una metafora), vedi un certo splendore. Volevo verificare questa mia impressione, e qualche tempo fa ho appositamente osservato E. per tutto il giorno, senza distogliere lo sguardo. Che luminosità, che beatitudine, persino quando egli parla in modo assurdo (succede anche questo). Dal viso e, in particolare, dagli occhi emana *qualcosa* di quieto, *qualcosa* di sereno e raggiante, ora infiammandosi più fortemente, ora quasi spegnendosi. Non so come definire questa forza benefica, ma essa è più che altro simile alla *luce serena*. Comprendi come puoi: non riesco ad esprimermi meglio. Ma ricorda soltanto che parlo di una *percezione* reale, semplice, come un suono, ma questi non sono affatto i così detti "paragoni poetici" del nostro pubblico.
(...) Tu sai come mi è insopportabile ogni ammonizione e come porta fuori di sé il moraleggiare. La molestia, l'indelicatezza e la solita mancanza di rispetto per la personalità umana in nome di un "principio" e di uno schema mi costringono ad una pura protesta di comportarmi al contrario. Ma qui... qui per la prima volta, forse, ho sentito la voce "che ha il potere". Tale convinzione nella forza del bene risuonava in ogni nota della sua voce: tanto amore ardente, tanta infinita premura e rispetto per la

personalità c'era nei suoi discorsi, semplici e non stravaganti, che io ne fui commosso e annientato. A questo punto mi sono definitivamente persuaso che tra noi e lui c'è un abisso che non si scavalca senza un particolare benefico aiuto, non si scavalca con alcuno zelo, con alcuna perfezione. E nell'inarrestabile venerazione si è cancellata ogni traccia di orgoglio di fronte a questo essere di natura superiore, hanno taciuto gli ultimi echi delle proteste: "Perché lui, e non...", "ma, forse, ognuno potrebbe diventare come lui, se..." e così via. E si sentiva solo il soffio della pura e disinteressata gioia, della gioia che posso avere, davanti a me, un vivo essere che *qualitativamente* incarna l'ideale in modo diverso, della gioia che il bene cessa di essere l'oggetto della pura percezione interiore, ma diventa una forza reale che invade la corporeità e divampa in tutto l'organismo di E. con una raggiante bellezza. Grazie a lui posso con gli organi dei sensi percepire la bellezza-bene, tastarla, vederla, sentirla, penetrare ciò che è immensamente, qualitativamente, sostanzialmente più alto di me!» [437].

3.5.5. La santità, fuga dal mondo o sua trasfigurazione nella storia?

Alla fine di questa presentazione della concezione florenskijana della santità, è necessario rispondere ad alcune domande che sorgono spontaneamente e che potrebbero far nascere delle perplessità, ribadite già precedentemente da alcuni dei primi critici di Florenskij. Uno di essi scrisse a proposito dell'autore della *Stolp*: egli «non ha la percezione della storia e non vive in essa: gli mancano le prospettive e la percezione organica del processo storico» [438]. In altre parole, la riflessione antropologica ed etica di Florenskij, che culmina con la sua visione della santità – compresa come un esistere al di là del mondo –, non pecca di un certo spiritualismo o idealismo religioso che tende a pensare la persona divinizzata in termini privi di realismo storico? L'uomo divinizzato di Florenskij vive ancora nella storia o, come un essere angelico, è disinteressato delle faccende del mondo e perciò rinuncia al mondo attorno a sé, alla sua dinamica socio-culturale, a tutto ciò che positivamente o negativamente caratterizza la sua storia? Insomma, che cos'è la santità, questo ideale della perfezione cristiana ed ecclesiale: una fuga dal mondo o la forma della sua reale trasfigurazione nella storia?

In realtà è stato Florenskij stesso ad aver anticipatamente risposto a queste e simili domande quando, nel 1905, ancora giovane studente di teologia a Sergiev Posad, scrisse il breve saggio *O celi i smysle progressa* (*Sul fine e sul senso del progresso*), in cui, alla luce dell'idea della divinizzazione, espone la sua «interpretazione dialettica» della realtà sociale e delle sue dinamiche storiche di organizzazione e di sviluppo. Accennando ad alcune forme storiche di ordine sociale, egli parla dei due tipi di organizzazione sociale che, in una maniera o in un'altra, accompagnano la storia dell'umanità: l'«anarchismo» e la «teocrazia».

L'«anarchismo» si basa sullo sforzo di costruire la società rinunciando a qualsiasi tipo di norma, quale principio trascendente della sua organizzazione, su uno sforzo – spiega Florenskij – «che non cerca altro che un'armonia naturale degli egoismi» [439]. Si tratta di un tipo di organizzazione sociale che, basandosi su una conformità alla legge solamente esteriore, provoca la «frantumazione della vita individuale», nel senso che l'individuo viene sacrificato sull'altare dell'idea del collettivismo. «L'autodistruzione – ecco il risultato dell'autoidentificazione di una società anarchica. La sua parte, la persona, desiderava essere il tutto; in realtà, è lei che dovrà morire per dare lo spazio al tutto» [440].

Un altro tipo di società, la «teocrazia», è costruito sul «principio gerarchico». Essa consiste nella libera decisione dei membri della società di osservare le norme universali, riconosciute e accettate da tutti e da ciascuno come verità e bene assoluti. Tale sottomissione alle norme viene vissuta nella diversità di ruolo dei membri

[437] *OTV*, pp. 312-316.
[438] G.A. Florovskij, *Vie...*, p. 391; cf. N.A. Berdjaev, *Stilizovannoe pravoslavie...*, p. 155.
[439] *OCISP*, p. 198.
[440] *Ibid.*, p. 199.

della società, dovuta alle differenze qualitative delle loro singole nature, una diversità che non porta al caos ma all'unità gerarchica, perché tutto è coordinato da una legge assoluta. Tutto ciò è possibile, perché nella legge assoluta viene riconosciuto non un principio astratto, ma un essere: un «Essere Assoluto, Dio», con cui si può entrare in un rapporto personale. Nella società teocratica, infatti, ognuno si sottomette liberamente a Dio, riconoscendo in Lui la sua propria Verità personale di vita [441].

Secondo Florenskij la «teocrazia» rappresenta senz'altro un «ordine assolutamente auspicabile della società» che, nello stesso tempo, non potrà essere mai pienamente realizzato nelle dimensioni storiche dell'esistenza dell'umanità. E ciò soprattutto per una ragione: a causa del fascino per il male che, purtroppo, segna la vita dell'uomo. Si tratta di un sentimento che, con una maggiore o minore intensità, turba il cuore di ogni uomo, ma la sua concretizzazione più alta si può osservare in colui che s'impegna attivamente nel diffondere il male, che sceglie la via del male «non tanto perché gli fa comodo, per soddisfare se stesso, ma per il male stesso». Un tale «fa del male disinteressatamente, semplicemente per poter profanare il bene e la verità, per poterli disprezzare» [442]. Questa situazione svela la costante presenza, sul palcoscenico della storia dell'umanità, delle due realtà contrastanti: il «progresso del bene» e il «progresso del male». Se, da una parte, l'esistenza del progresso del bene nel mondo è del tutto evidente, dall'altra, è altrettanto incontestabile la diffusione del male. Sia l'una che l'altra realtà si esprimono attraverso due diversi tipi di cultura, che testimoniano o la crescita dell'altruismo o la diffusione dell'egoismo [443].

Il vero è che il contrasto tra questi due progressi accompagna sempre la storia dell'umanità e che la «lotta tra il bene e il male non cesserà, anzi, s'inasprirà ancora di più» [444]. Il che vuol dire che l'umanità non potrà realizzare mai fino in fondo né l'ideale della «teocrazia» né quello dell'«anarchia»: il primo «non lo possiamo realizzare, pur volendo; il secondo non lo vogliamo realizzare, pur potendo» [445]. La «teocrazia» è irrealizzabile a causa della natura umana corrotta dal peccato, l'«anarchia» è indesiderabile, perché la rinuncia alle norme è la causa del fallimento di ogni tipo di società, anche di quella anarchica [446]. Ma allora, davanti a una tale contraddizione, siamo condannati a vivere nell'atarassia assoluta?

[441] Cf. *ibid.*

[442] «Opporsi al dovuto solo perché si tratta del dovuto, odiare il bene e la verità solo perché sono il bene e la verità, odiare la santità solo perché si tratta della santità, tutto questo è possibile, tutto questo è un fatto indubitabile della psicologia. E anche se esso non si verifica per ognuno, vi sono alcuni che lo possiedono in pieno, in modo che un tale sentimento non permetterà mai a questa gente "delle catacombe" di riconciliarsi con un ordine teocratico; anche se la teocrazia venisse realizzata, loro si impegnerebbero nel minarla; in questo senso, per sostenere tutto il sistema della società, occorrerebbe limitare le loro azioni e, perciò, si dovrebbe trasgredire il principio basilare della teocrazia. Un principio, appunto, che assicura che tutti i membri della società si sottomettano volontariamente e liberamente alla sua legge assoluta. Ma anche se solo un membro della società fosse costretto con violenza ad accordare le sue azioni con i compiti dell'ordine teocratico, è evidente che non si può parlare più di un tale ordine»: *ibid.*, p. 200.

[443] La cultura è, in questo senso, una realtà a due facce: essa è «come una corda che può essere gettata a colui che sta annegando o con la quale si può strangolare il proprio vicino. Lo sviluppo della cultura va a favore del bene, come anche del male»: *ibid.*, p. 200. Occorre ricordare che il tema della cultura stava al centro dell'attenzione dei filosofi russi dell'«età d'argento» convinti che – per dirla con Bulgakov – il «compito della cultura sta nell'attuazione della divinizzazione, e cioè nell'umanizzare il mondo e nel divinizzare l'uomo»: S.N. BULGAKOV, *Dogmatičeskoe obosnovanie kul'tury*, in ID., *Sočinenija v dvuch tomach*, vol. 2, Moskva 1993, p. 942. L'importanza della cultura e, in particolare, l'importanza di una cultura religiosa-cristiana è stata sottolineata con molta urgenza negli scritti del pensatore e poeta V.V. Ivanov che, tra l'altro, – come viene ricordato ancora oggi dal suo figlio Dimitrij (vivente a Roma), al quale suo padre raccontò degli incontri con Florenskij – era molto stimato dal nostro Autore. L'espressione emblematica dell'attenzione di Ivanov per la cultura è rappresentata dall'opuscolo *Perepiska iz dvuch uglov*, scritto nel 1921 (ne esiste traduzione italiana, riveduta dallo stesso Ivanov: *Corrispondenza da un angolo all'altro*, Lanciano 1932; nuova edizione, Milano 1976). Quanto al nostro Autore, il suo interesse per il tema della cultura riecheggia in molti dei suoi scritti, soprattutto del periodo dell'«antropodicea». La sua idea è che la cultura moderna dovrebbe ritornare verso le sue origini trascendenti, religiose – che, secondo lui, vengono testimoniate dalla stessa etimologia della parola «cultura» che rinvia al *cultus* come sua origine e nucleo (cf. *KRK*, p. 117) – e, quindi, verso una tale visione della realtà che avrebbe alla base non solo una vita animata dalla fede in Dio (dimensione metafisica), ma, di più, un'esperienza viva e personale della stessa vita divina (dimensione ontologica) vissuta accanto e assieme agli altri nel seno della Chiesa (dimensione ecclesiale). Di conseguenza, egli invitava a far nascere una cultura che avrebbe testimoniato il ritorno dell'uomo alle sue «origini», a Dio che nel suo Figlio ha rivelato a ogni uomo la sua «Pura e Vera Umanità», ovvero a una cultura che sarebbe l'espressione del ritorno dell'uomo all'umanesimo vero che consiste nel «rendere armoniosa la vita, tutta la vita in tutte le sue manifestazioni», secondo l'esempio della vita divino-umana di Cristo-Salvatore (cf. *TIO*, p. 137); cf. *AR*, p. 39.

[444] *OCISP*, p. 200.

[445] *Ibid.*, p. 201.

[446] Cf. *ibid.*, p. 202.

La risposta di Florenskij ripropone la sua visione ottimista e ontologica della realtà, che riconosce nella realtà del creato e della vita di ogni giorno la presenza del Senso, della Vita, del Vero, del Reale. È, quindi, nella vita stessa che occorre cercare la risposta al problema. Infatti, la nostra vita «non potrebbe continuare se questa contraddizione non avesse una soluzione; ma la vita continua, noi esistiamo: questo vuol dire che vi dev'essere da qualche parte, nelle profondità dello spirito, la conoscenza di come risolverla» [447]. In altre parole, è la nostra stessa vita a testimoniare l'inevitabilità dell'esistenza di una «società normale» (*normal'noe obščestvo*) [448]: di una società, cioè, che, da una parte, non può limitarsi alla natura e alla vita umana «normali» – che, così come le conosciamo, ci fanno finire nelle contraddizioni –, ma deve aprirsi a un'«altra vita» e a un'«altra natura»; e che, dall'altra, dev'essere adatta alle persone «normali», comuni, che noi conosciamo: a quelli che vivono immersi in pieno nella realtà della vita quotidiana, facendo l'esperienza di tutte le sue espressioni possibili. Infatti, noi «non possiamo assolutamente negare la loro natura e vita, e, quindi, non c'interessa una società normale se questa non si occupa di quelli che al suo interno sono nel bisogno, che a causa sua sono confusi o soffrono» [449].

Ma com'è possibile che la «società normale» riguardi *questa* vita e *questa* nostra natura e allo stesso tempo le tratti come qualcosa che non permette la loro piena realizzazione? La soluzione è semplice: la «società naturale» riguarda non tanto la forma del manifestarsi dell'essenza della natura e della vita umana conosciuta da noi nell'esperienza quotidiana, ma un'*altra* forma, qualitativamente diversa. La «società normale» è appunto caratterizzata dal cambiamento di una forma della vita nell'altra, da un cambiamento *qualitativo* che, di per sé, non può essere graduale ma discontinuo, senza degli stadi intermedii. Ma se ciò è vero, la «nuova forma» di vita è, da un lato, del tutto immersa nel tempo e nello spazio; e, dall'altro,

[447] *Ibid.*

[448] Con l'aggettivo «normale» (*normal'nyj*), attribuito alla parola «società» o «natura» e «vita umana», Florenskij si riferisce a ciò che è universalmente umano, di ognuno, dell'uomo come uomo, o, meglio, a ciò che è implicitamente presente, come un valore esistenziale, nell'uomo stesso, nella sua vita.

[449] *Ibid.*, p. 203.

segna la fine del tempo, la fine di *questa* vita, e, perciò, anche della storia [450].

Dunque, se da un lato è vero che il concetto di trasfigurazione della natura umana (la santità) viene compreso – in Florenskij – come «fine della storia del mondo che si realizza in un determinato momento», dall'altro è necessario aggiungere che si tratta di una «fine» che accade nel tempo e nello spazio e che, perciò, permette *già ora* e *qui* di creare un «nuovo ordine» sociale. La sua successiva opera, la *Stolp*, non è in questo senso altro che un invito a comprendere la Chiesa – questo «luogo» della trasfigurazione o santificazione dell'uomo – come il lievito, la «colonna» e il «fondamento», e soprattutto l'esempio di questo «nuovo ordine» della società umana [451]. Un esempio concreto, presente nel tempo e nello spazio, che testimonia la reale, e non solo utopica, possibilità di fermare la *frammentazione entropica* del mondo, permettendo a Colui per mezzo del quale e in vista del quale tutto è stato creato (cf. *Col* 1, 16) e che è misticamente presente nella Chiesa, di *riportare ectropicamente* tutto nell'«Ordine», di riunire tutto ricapitolando ogni frammento della storia e ogni particolare della realtà dell'umanità e del mondo, alla luce dell'eterna Verità della vita [452].

Lo stesso tema del rapporto tra la vita della fede e il mondo e la sua trasfigurazione, e in particolare tra la Chiesa e la società e la cultura moderne, viene affrontato da Florenskij in maniera del tutto particolare nello scritto *Christianstvo i kul'tura* (*Cristianesimo e cultura*) [453],

[450] Cf. *ibid.*, p. 204.

[451] Ecco perché – secondo Florenskij (cf. *TIO*, p. 138) – la Chiesa può essere chiamata anche la «più pura Umanità», l'«Anima dell'Umanità», l'«Umanità per eccellenza» o l'«anima e la coscienza dell'Umanità»; cf. *Stolp* (I), p. 350 (413).

[452] Per quanto riguarda la comprensione di Florenskij della storia, egli riconosceva «la legge fondamentale del mondo nel secondo principio della termodinamica, la legge dell'entropia, compresa in termini più generali e, quindi, come una legge del Caos presente in tutte le sfere della struttura del mondo. Ma al mondo si contrappone il Logos, principio dell'ectropia. La cultura, poi, rappresenta una consapevole lotta per influire sull'equilibrio del mondo: essa può consistere nell'isolamento che impedisce il processo dell'universo verso il proprio equilibrio o nell'aumentare le differenze – ecco la condizione di vita – tra i potenziali in tutte le sfere contrapponendosi all'uguaglianza che è la morte»: *AR*, p. 39.

[453] Lo scritto (del 1923) è frutto della sua riflessione su alcune tesi di L.M. Lopatin concernente l'unità dei cristiani. Esso venne pubblicato per la prima volta in inglese con il titolo: *Christianity and Culture*, in *The Pilgrim* 4 (1924), pp. 421-437. In russo appar-

dove, riflettendo sulla situazione del cristianesimo del suo tempo, vengono messe in relazione la crescente crisi della società e cultura dell'Europa e la crisi d'identità del cristianesimo.

Il punto di partenza di questo breve ma importante scritto di Florenskij è la costatazione che la cultura *a*-religiosa della società moderna, caratterizzata da una sempre crescente coscienza dell'*auto*-nomia, ha provocato la riduzione del cristianesimo a un puro fenomeno religioso privo di ogni «forza genetica», incapace di influire sul divenire del mondo moderno e sulla sua evoluzione culturale. A causa di ciò, esso si è trovato alla periferia della vita, escluso dagli ambiti importanti dell'esistenza e dell'attività umana, sostituito dalla cultura d'*auto*-nomia al cui centro non sta più Dio compreso come Persona reale – «quella Persona viva senza la quale "niente è stato fatto di tutto ciò che esiste" (*Gv* 1, 3)» [454] –, ma l'uomo che riconosce di essere egli stesso la fonte di ogni verità. Per la cultura moderna, infatti, Dio-Verità rappresenta sempre più solo un'ipotesi, un concetto astratto sempre più incomprensibile e insopportabile [455].

Una delle immediate conseguenze di questa svolta culturale è lo sradicamento del pensiero moderno dalla *Weltanschauung* animata da un'esperienza viva di fede e, di conseguenza, da un'esperienza della fratellanza o, meglio, dell'«ecclesialità universale» [456]. A causa

ve solo nel 1983 sulle pagine della rivista ufficiale del patriarcato di Mosca (*MP* 4 [1983], pp. 52-57). Lo scritto venne presentato e commentato da N. Kauchtschischwili nel terzo paragrafo (*L'unità dei cristiani e la cultura*) del suo *La cultura e l'unità dei cristiani in Pavel Florenskij*, in *Studi ecumenici* 3-4 (1986), pp. 336-346.

[454] *CHIK*, p. 548 (50); cf. *DID*, p. 553.

[455] Cf. *CHIK*, p. 551 (53).

[456] L'allontanamento dall'ideale dell'«ecclesialità universale» è uno dei motivi della critica mossa da Florenskij, davanti a una situazione sempre più preoccupante della Russia del periodo post-rivoluzionario, all'ortodossia russa: «Gli uomini tendono sempre a farsi degli idoli, per essere liberati dallo sforzo ascetico di servire l'eterno, e potersi abbandonare passivamente alla semplice datità del reale. Questi idoli possono essere i più diversi. Per gli ortodossi russi il più delle volte l'idolo è lo stesso popolo russo con le sue caratteristiche naturali, che essi mettono su un piedistallo e incominciano a rivivere come Dio. Fanno di tutto pur di mettere al primo posto la fede nella vita materiale preferita alle esigenze della vita spirituale, antepongono il ritualismo, lo slavofilismo, il populismo, mentre mettono al secondo posto, quando non la tralasciano totalmente, l'ecclesialità universale. (...) Eppure il popolo russo ha fatto veramente fatica ad accorgersi della imminente rovina: era tanto abituato a considerare l'ecclesialità universale che aveva ricevuto gratuitamente come una sua proprietà inalienabile, che non ha saputo distinguere le proprie caratteristiche peculiari dall'ecclesialità, e le ha confuse con questa. È appunto in forza di ciò

di ciò, l'uomo moderno assiste a un processo di disgregazione dei vari ambiti dell'esistenza e attività umana, che ha fatto nascere un gran numero di nuove dottrine animate dallo spirito di un'inarrestabile autonomia *a*-tea. Il fatto preoccupante è che il cristianesimo, pur rendendosi conto della gravità di tale situazione, si è trovato impreparato e impotente, ma allo stesso tempo soddisfatto di rappresentare la forza dominante «almeno» nell'ambito spirituale. L'illusione di tale soddisfazione, però, è più che evidente: perché «se il cristianesimo viene espulso da tutti gli ambiti della vita in base al fatto che ciascuno di questi ambiti è regolato dalla propria autonomia e cioè dalle leggi di questo mondo che sono estranee alla spiritualità, è evidente che lo stesso principio dovrà valere anche per la nostra vita spirituale, che è anch'essa soggetta alle *proprie* leggi, che è anch'essa autonoma e non può concedere dunque alcuno spazio alla grazia. Se il mondo è in tutto e per tutto autonomo ciò significa che è in se stesso assolutamente incrollabile, cioè che è lui stesso Dio» [457].

La convinzione di Florenskij è che il cristianesimo deve riscoprire il suo specifico ruolo di essere un elemento non periferico ma dominante della cultura, il suo «albero della vita»; anzi, che esso deve diventare il promotore di una «cultura cristiana», «non posticcia ma seria, realmente di Cristo e realmente cultura» [458], capace di assumere e integrare in sé ogni ambito dell'esistenza e dell'attività umana (l'arte, la filosofia, la scienza, la politica, l'economia e, dunque, anche l'etica) *spiritualizzandolo* dall'interno [459]. In altre parole, si tratta di riconoscere nel Cristo il reale principio della religione e fede cristiana e, allo stesso tempo, nella «cultura cristiana» – che è il frutto del vivere, del pensare, dell'agire dell'uomo in via di trasfigurazione secondo l'immagine di Cristo – il principio operativo della

che non ha percepito in modo catastrofico la distruzione dell'ecclesialità, ma ha conosciuto piuttosto una lenta sostituzione dei principi ecclesiali con principi etnici, e di questi poi con principi esplicitamente peccaminosi»: *ZOP*, pp. 544-546 (32-33).

[457] *CHIK*, p. 550 (52).

[458] *Ibid.*, p. 551 (53).

[459] «Il cristianesimo» – scrive Florenskij – «non può essere passivo di fronte al mondo e non può assumerne indifferentemente qualsiasi elemento, come se fosse qualcosa che va comunque bene di per sé. Lo spirito non può essere passivo: può accogliere tutto e di ogni cosa servirsi ma non diversamente che trasfigurandola a immagine di Cristo»: *ibid.*, p. 550 (52).

trasfigurazione di tutto il mondo. In questo senso nessun ambito dell'esistenza e dell'attività umana potrà essere considerato un'essenza a sé stante, guidato cioè da proprie leggi, ma dovrà essere la parte viva e integrante dell'insieme di una cultura strutturatasi a immagine di Cristo [460].

Solo in questa prospettiva è possibile, secondo Florenskij, parlare anche di una morale cristiana: di una morale, cioè, che non è un semplice sistema di regole esteriori di comportamento, prive di qualsiasi nesso con l'ontologia della vita religiosa e perciò del tutto casuali, ma l'invito a una «vita nuova», vissuta nella dinamica della trasfigurazione secondo l'immagine di Cristo, Figlio di Dio. Ogni norma morale imposta dal di fuori dell'ambito o dell'esperienza vitale della fede in Cristo non è altro che l'espressione vuota di una morale farisaica. Se il cristianesimo non capirà questo, «saranno sciocche e inutili tutte le proteste contro la negazione degli ideali della morale cristiana, perché senza la fede cristiana questi ideali sono soltanto delle vane fantasie che, in quanto tali, possono essere d'ostacolo alla vita nel senso delle parole di Paolo: "Se Cristo non è risorto, è vana la nostra fede... mangiamo e beviamo, perché domani moriremo" (*1 Cor* 15, 17.32)» [461].

Ma vi è ancora un altro fatto che testimonia la convinzione di Florenskij circa il rapporto indissolubile tra una vita di fede nella tensione alla divinizzazione personale e universale e la dimensione storica dell'esistenza umana: la sua scelta di rimanere in patria anche dopo la rivoluzione d'ottobre. Egli, infatti, lasciandosi ispirare dall'esempio dell'apostolo Paolo (cf. *Fil* 4, 11-13), era convinto di poter fare l'esperienza viva della fede e, di conseguenza, di lavorare sul suo progetto di *Weltanschauung integrale* in ogni situazione di vita e in ogni condizione esterna [462]. Perché la tensione alla santità può essere sentita e può attuarsi in qualsiasi momento della storia dell'umanità, e la crescita del Regno di Dio non può essere ostacolata nemmeno dalla più soffocante «zizzania». Tale convinzione animò il pensiero di padre

[460] Cf. *ibid.*
[461] *Ibid.*, p. 551 (53).
[462] Cf. A. TRUBAČEV, *Father Pavel Florenskij: «That you Remember the Lord...»*, in *The Journal of the Moscow Patriarchate* 3 (1991) p. 24-27.

Pavel fino alla fine della sua vita, persino nei momenti più difficili della sua permanenza nei campi di concentramento. Lo conferma il fatto che egli, prigioniero del lager di Solovki, rifiutò la possibilità che gli fu offerta di emigrare in Cecoslovacchia assieme alla sua famiglia – secondo l'esempio di molti intellettuali russi di quel periodo i quali, perché costantemente minacciati dal regime sovietico, lasciavano la patria per rifuggiarsi all'estero [463]. Non solo; ma come viene mostrato da numerose testimonianze, tutta la sua vita di prigioniero era animata da un'incrollabile fede in Dio e nella sua Provvidenza, di cui egli cercò di essere l'espressione concreta tra i compagni di lager, mettendo a servizio di tutti i suoi straordinari doni intellettuali, spirituali e umani [464]. Ecco perché gli ultimi anni della sua vita appaiono come un'attuazione concreta di ciò che egli una volta aveva scritto sulla persona del santo:

> «(...) il santo è testimone, è testimonianza non a causa delle *parole che dice*, ma perché egli è *santo*, perché vive nei *due* mondi, perché vediamo in lui con i nostri occhi i flussi puri della vita eterna, indipendentemente dal fatto che essi scorrono in mezzo alle nostre torbide e terrestri acque che rovinano la vita. In mezzo alle acque morte – ma anche vive – della storia, nono-

[463] Cf. A. TRUBAČEV, *Žizn' i sud'ba...*, p. 32; B.S. BELOV, *Pavel Aleksandrovič Florenskij (Opyt charakteristiki ego ličnosti i tvorčestva)*, in *VRCHD* 147 (1986), p. 71.

[464] In una delle sue lettere ai familiari, padre Pavel, immerso in difficili condizioni di vita, scrive: «La saggezza indiana prescrive di vedere nel prossimo un figlio, dei fratelli, delle sorelle, e in genere una persona cara, non nel significato astratto di una fratellanza generale, ma in quello concreto che ti fa vedere nell'altro realmente una persona che ami. Sento fortemente il significato di questa saggezza. A dire il vero non posso (e non voglio) estenderlo decisamente a tutti, ma nei confronti di molti vien da pensare che qualcuno dei miei cari potrebbe trovarsi nelle stesse condizioni dell'uomo che mi è capitato d'incontrare, e cerco di fare qualcosa per lui. Naturalmente la cosa passa inosservata, e gli altri non prestano attenzione ai motivi di un simile comportamento; ma è meglio così, dato che non lo si fa per essere capiti. Detesto la filantropia e la protezione che umiliano l'uomo, colui che dà come colui che riceve, in nome di un astratto concetto di dovere. Ma qui si tratta di un moto spontaneo di un dato momento verso una data persona»: *PTL*, pp. 166-167 (48). Il pittore A.G. Favorskij, anche lui prigioniero nell'isola Solovki, ricorda: «Florenskij era uno dei più stimati del lager di Solovki, essendo stato un geniale, paziente, coraggioso filosofo, matematico e teologo. La mia impressione su di lui – ma questa è stata l'impressione di tutti i carcerati che lo conoscevano –: un'alta spiritualità, un atteggiamento benevolo verso gli altri, la ricchezza dell'anima, insomma, tutto ciò che rende l'uomo migliore»: citato da A. TRUBAČEV - P.V. FLORENSKIJ, *Svjaščennik Pavel Florenskij*..., p. 16.

stante la presenza delle potenze negative del mondo o, più precisamente, di quell'unica potenza che viene chiamata Frazionamento, Deterioramento, Scombussolamento, Disordine, Annientamento, Caos, Morte, e – nella lingua della scienza della natura e della fisica – Entropia. Ed è per questo che il santo testimonia con il suo stesso essere l'esistenza della Sorgente di forza contraria: la Vita. (...) [In questo senso diciamo al santo:] "Non crediamo più a causa del colloquio con te: noi stessi, cioè, abbiamo sentito e sappiamo che Gesù è veramente il Salvatore del mondo, che Egli è il Cristo. E questo lo sappiamo, perché lo abbiamo sentito grazie al santo, perché abbiamo visto in lui non solo un annunziatore, ma anche un *santo*, perché in lui abbiamo intravisto la vita eterna, perché attraverso la *sua* persona abbiamo intravisto Colui che in lui abita e che da lui viene raffigurato: il Cristo; abbiamo potuto leggere le lettere della Verità eterna scritte sulla natura instabile dell'uomo. Nel santo, come in un libro, possiamo leggere la Parola di Dio e vedere la Sua azione vivificatrice. Quindi, noi non crediamo più perché abbiamo sentito ciò che egli dice, ma perché noi stessi abbiamo sentito e sappiamo che esiste la Sorgente dell'acqua viva» [465].

Certo, l'opera di Florenskij, legata al progetto di elaborare una *Weltanschauung integrale*, è rimasta incompiuta: ma incompiuta non è rimasta la sua vita personale. È per questo che Bulgakov – ricordando l'amico – poteva scrivere: «Padre Pavel per me non era solo un fenomeno di genialità, ma anche un'opera d'arte. (...) l'attuale opera di padre Pavel non sono più i libri da lui scritti, le sue idee e parole, ma egli stesso, tutta la sua vita» [466].

[465] *SVID*, p. 171.
[466] S.N. BULGAKOV, *Svjaščennik o. Pavel Florenskij*..., pp. 126 e 134.

Conclusione

1. Il presente lavoro è stato scritto in un periodo in cui non mancano gli interventi del magistero della Chiesa che invitano i cattolici, con sempre maggiore insistenza, a un attento ascolto, anzi, a una più profonda e vitale conoscenza della tradizione spirituale e teologica dell'Oriente cristiano [1], nella consapevolezza che essa è ricca di elementi «di grande significato per una più piena ed integrale comprensione dell'esperienza cristiana e, quindi, per dare una più completa risposta cristiana alle attese degli uomini e delle donne di oggi» (*Orientale lumen*, 5) [2]. Tali interventi mi hanno spinto a prestare attenzione, nella mia ricerca teologica, al mondo dell'Ortodossia.

Ma l'attrazione che mi ha stipulato ad occuparmi di un tema legato alla tradizione dell'Oriente cristiano scaturisce anche dal mio interesse personale per la teologia e, in particolare, per l'etica ortodossa, nutrito dalla convinzione che la teologia cattolica non può non avere un ampio respiro ecumenico, se è vero che oggi – in un tempo che richiede ai cristiani l'impegno di una «nuova evangelizzazione» – la sfida dell'unità delle Chiese si fa sempre più impellente. È una convinzione che mi accompagna già da diverso tempo, per il fatto stesso di provenire da un paese (la Slovacchia) dove con-

[1] Pensiamo in particolare alle encicliche *Slavorum apostoli* (1985) e *Ut unum sint* (1995) di Giovanni Paolo II e alla sua lettera apostolica *Orientale lumen* (1995). Per una presentazione più dettagliata degli altri interventi del Pontefice riguardanti questo tema rimandiamo a *L'unità multiforme. Oriente e Occidente nella riflessione di Giovanni Paolo II*, a c. di C. Alzati e P. Locati, Milano 1991.
[2] La tradizione orientale, da una parte, «è vicinissima alla tradizione cristiana d'Occidente» (*Orientale lumen*, 5), dall'altra, esprime un modo specifico «di sentire e di comprendere, e quindi anche un modo originale di vivere il (...) rapporto con il Salvatore» (*ivi*).

vivono – spesso sensa nessuna conoscenza reciproca, anzi, con pregiudizi nei quali riecheggiano le ferite del passato – cattolici e ortodossi.

Mi è sembrato interessante studiare la tradizione orientale attingendo agli scritti di una grande personalità dell'Ortodossia russa che, in un periodo non facile legato alla ricerca del senso della propria esistenza, è rimasto profondamente colpito da questa tradizione spirituale e teologica, tanto da farne la base di tutta la sua vita e il fondamento della sua creatività filosofico-religiosa e scientifica. Certo, la scelta di Florenskij non è casuale. Si è lasciata, infatti, ispirare dalla riscoperta – ancora recente – di questo importante pensatore russo e dal crescente interesse, sia in Russia che in Occidente, per i suoi scritti. L'opera florenskijana attira l'attenzione per tanti motivi, ma soprattutto per l'originalità del pensiero e delle intuizioni da cui nasce, e nella quale si esprime la poliedricità del genio di Florenskij, caratterizzata da una sorprendente competenza interdisciplinare e insieme dal tentativo di pensare, sia come filosofo che come scienziato, «dal di dentro» dell'esperienza di fede della Chiesa ortodossa[3].

Il mio interesse, comunque, si è limitato all'opera del «primo Florenskij», cioè all'opera scritta nel periodo iniziale della sua ricerca filosofico-teologica da lui stesso chiamato «teodicea». Si tratta di un periodo caratterizzato dal grande interesse per le questioni filosofico-matematiche, come anche dall'incessante ricerca personale e spirituale che culminò nella sua piena e gioiosa adesione alla vita della Chiesa, accompagnata dalla decisione di studiare la filosofia e la teologia sotto la guida dei professori della MDA. La scelta di limitarmi al periodo della «teodicea» scaturisce dal fatto che esso è *nella sua complessità* ancora poco conosciuto.

[3] Tale originalità è stata riconosciuta recentemente da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio* in cui Florenskij, assieme ad alcuni filosofi sia dell'Oriente cristiano (V.S. Solov'ëv, P.J. Čaadaev, V.N. Losskij) che dell'Occidente (J.H. Newman, A. Rosmini, J. Maritain, É. Gilson, E. Stein), viene menzionato come esempio significativo «di un cammino di ricerca filosofica che ha tratto considerevoli vantaggi dal confronto con i dati della fede. Una cosa è certa» – scrive il Papa – «l'attenzione all'itinerario spirituale di questi maestri non potrà che giovare al progresso nella ricerca della verità e nell'utilizzo a servizio dell'uomo dei risultati conseguiti. C'è dasperare che questa grande tradizione filosofico-teologica trovi oggi e nel futuro i suoi cultori per il bene della Chiesa e dell'umanità» (n. 74).

L'orizzonte nel quale mi sono posto è quello teologico-morale. Il metodo e l'impianto del lavoro sono poi ispirati dalla convinzione (sorta sin dal primo impatto con il mondo della ricerca florenskijana, sia in Russia che in Occidente) che agli studiosi di Florenskij tocca oggi un compito ineludibile: offrire gli elementi necessari per una comprensione della sua opera coerente con le intenzioni che ne alimentarono il fuoco creativo. Si tratta infatti di una comprensione che – come si cerca di mostrare nella parte introduttiva del lavoro – *non si può presupporre* come un dato scontato, in quanto la storia della ricerca florenskijana è sin dai suoi inizi segnata dalla contraddittorietà delle interpretazioni del pensiero di questo grande pensatore.

Il lavoro si propone di studiare il pensiero di Florenskij in un'ottica che – a mio parere – corrisponde alla dinamica della sua ontogenesi, animata dall'idea di elaborare una «terza via» della conoscenza e collegata con il compito di costruire una futura *Weltanschauung integrale*[4]. Si tratta di un approccio finora mai proposto dagli studiosi di Florenskij e che, quindi, doveva essere adeguatamente dimostrato.

2. Il percorso di questa dimostrazione inizia con la presentazione – nel capitolo primo (*Il dramma dell'esperienza dei «due mondi»*) – dei ricordi del nostro Autore che riportano alcune delle sue prime e determinanti intuizioni filosofiche, legate al periodo dell'infanzia e giovinezza, caratterizzato da una visione *meta*-fisica o mistica della natura. Il primo scontro con le idee positiviste, avvenuto in giovane età, diventa una sfida per trovare la via verso una *Weltanschauung* che permetta di pensare in uno quelle che, di per sé, appaiono come realtà antinomiche: l'infinito e il finito o, più concretamente, *Dio* e l'*uomo*.

Secondo Florenskij, vi può essere solo una via per comporre (senza eliminarle) le antinomie: la conoscenza della Verità. Questa convinzione, sorta già nel periodo della sua giovinezza, è stata accompagnata da un'intensa ricerca intellettuale e spirituale di cui ci siamo occupati nel capitolo secondo (*Alla ricerca di nuove categorie*

[4] Per una prima presentazione di questo progetto di Florenskij ci permettiamo di rimandare al nostro *P.A. Florenskij: progetto e testimonianza di una gnoseologia trinitaria*, in P. CODA - A. TAPKEN, *La Trinità e il pensare*, Roma 1997, pp. 193-228.

del pensiero e della vita). È un periodo che si snoda attraverso l'interesse per la matematica (N.V. Bugaev e G. Cantor), per la filosofia (E. Kant e Platone) e per le idee dei simbolisti (A. Belyj) e che culmina con la scoperta della SS.ma Trinità, avvenuta grazie all'esperienza concreta della Chiesa. Il nostro Autore riconosce nel dogma trinitario (l'*uni-sostanzialità* trinitaria) non solo un importante oggetto di riflessione filosofica e teologica, ma prima di tutto l'orizzonte ermeneutico nel quale debbono essere ripensati il metodo e i concetti-chiave sia della gnoseologia che di tutta la filosofia e la teologia.

La prima parte del nostro lavoro ci ha permesso di penetrare in ciò che sta alla base del pensiero florenskijano: la questione gnoseologica dell'esistenza di una Verità Assoluta e del «*methodos*» della sua conoscenza. A questo tema abbiamo dedicato il terzo capitolo (*La Verità come Trinità*), con cui inizia la seconda parte del presente volume (*Verità dell'ethos. Il profilo etico della teodicea*). In esso abbiamo cercato di presentare l'intuizione-chiave della gnoseologia florenskijana: che la Verità ha una struttura (ontologica) trinitaria e che, perciò, *trinitaria* dev'essere anche la sua conoscenza. In termini più concreti: l'*amore* è la via della conoscenza della Verità. L'Amore, infatti, è la vita stessa della Verità trinitaria, realizzata nella reciproca kenosi e nella reciproca elevazione/glorificazione delle tre Ipostasi divine. Tale vita rappresenta – secondo padre Pavel – l'«Ordine metafisico» di tutta la realtà creata. Amare significa lasciarsi guidare dalla Verità stessa, entrare in uno «spazio» di conoscenza in cui l'uomo riscopre l'origine di ogni verità, che permette di comprendere la moltitudine e persino l'antinomicità delle verità alla luce di un unico Senso, scoprendo che tutto ciò che esiste si muove attorno ad un unico asse d'esistenza: Dio-Trinità. Una tale via della conoscenza richiede un totale affidarsi dell'uomo alla Verità, anche perché essa può essere percorsa solo da colui che ne fa esperienza concreta, da colui che dalla Verità viene «rigenerato». In questo senso, Florenskij intuisce l'esistenza di un intrinseco legame tra gnoseologia e ontologia, tra gnoseologia, antropologia ed etica.

Il quarto capitolo (*L'ethos della Verità*) è una presentazione dettagliata della sua riflessione antropologico-etica. Innanzitutto, ci si concentra a rilevare i presupposi metafisici dell'antropologia e dell'etica florenskijana, giungendo alla conclusione che è l'uomo stesso,

per il fatto d'essere creato «ad immagine e somiglianza» di Dio-Verità, a portare in sé la «possibilità ontologica» del dialogo con la Verità, proprio in quanto egli è di «duplice natura»: «assoluta» ed «empirica». È sulla base di questa distinzione che Florenskij mette in luce il concetto-chiave della sua etica: l'attività auto-edificatrice dell'uomo, chiamato a «divenire» nelle condizioni personali ciò che egli, in sé, ontologicamente già è. L'uomo, infatti, porta in sé un «nucleo santo», l'immagine di Dio-Trinità, della quale deve informare tutta la sua personalità, la sua vita e il suo agire. L'idea dell'attività auto-edificatrice ha un forte spessore cristologico, nel senso che la via dell'uomo verso la sua piena realizzazione ontologica è la persona di Cristo. In Lui, in particolare nel dono di Sé sulla croce, si rivela all'uomo l'amore vero, divino. L'uomo è chiamato a ri-vivere l'esperienza stessa di Cristo, a rivestirsi dei suoi stessi sentimenti.

Le conseguenze etiche di tale scelta sono evidenti. L'uomo, «vivendo in Cristo», acquista l'*ethos* di una «creatura nuova», ossia di colui che partecipa ontologicamente alla vita stessa della SS.ma Trinità. Per esprimere questa nuova qualità dell'essere e dell'agire, il nostro Autore ricorre al termine russo «*celomudrie*», da lui inteso come *ethos* dell'unisostanzialità trinitaria. Si tratta di un *ethos* che sgorga da una «nuova visione» di sé e di tutto il creato. L'uomo vive e agisce partendo dalla convinzione d'appartenere, assieme a tutto il creato, a un altro «ordine» d'esistenza che è la vera realtà: l'ordine dell'uni-sostanzialità vissuta nell'amore delle tre Persone divine. In questo sfondo Florenskij riflette su alcuni temi importanti dell'etica, tra i quali quello della libertà e del peccato.

Infine, abbiamo messo in rilievo l'aspetto ecclesiologico dell'etica florenskijana, in quanto il «luogo» dell'incontro dell'uomo con la Verità, in cui egli si riveste dell'*ethos* dell'unisostanzialità trinitaria, è la Chiesa. Il nostro Autore, infatti, cerca di sottolineare che la Chiesa, con la celebrazione della divina liturgia, invita l'uomo a varcare la soglia del visibile per entrare fin d'ora in un nuovo spazio di vita caratterizzato dalla dinamica della Vita della SS.ma Trinità: l'amore reciproco. Espressione particolare, ma, allo stesso tempo, integrale di una tale vita è – per Florenskij – l'amicizia: una realtà che permette di vivere trinitariamente quasi senz'accorgersi della dolorosa fatica dell'ascesi e della rinuncia a sé, e che consente di contemplare anticipatamen-

te la Luce senza tramonto della Verità. L'ideale della perfezione etica è la santità, compresa come espressione concreta dell'esperienza anticipata della vita di Dio-Trinità. Il santo *è* ciò che egli contempla vivendo nel tempo e nello spazio della realtà creata, è il *confine vivo* dei «due mondi», «superamento in carne» di ogni possibile antinomia.

3. Anche se, come ricordato, Florenskij non si è mai interessato direttamente di questioni etiche o teologico-morali, la sua riflessione è ricca di intuizioni che richiamano l'attenzione di chi si occupa della teologia morale. In tale riflessione, ad esempio, convergono anticipatamente delle prospettive che, nell'ambito della teologia morale cattolica, sono state messe in luce solo cinquanta o sessanta anni più tardi, grazie al Concilio Vaticano II. Pensiamo, in particolare, al fatto che per Florenskij la riflessione etica è indissolubilmente legata all'esperienza della salvezza, compresa come esperienza di Dio-Amore vissuta nella comunità ecclesiale. Così che il discorso etico non può limitarsi a un'analisi casistica, ma deve presupporre e proporre un «ethos» legato all'esperienza di fede, e aprirsi a parlare dell'uomo – visto nell'insieme della sua esistenza – alla luce del mistero di Gesù Cristo. Florenskij, in questo senso, sottolinea che la riflessione teologico-morale deve basarsi sull'antropologia, riconoscendo la centralità della persona di Cristo, unico vero rivelatore dell'uomo. Tale rivelazione, che invita l'uomo e diventare «persona» ad immagine e somiglianza di Dio-Trinità, avviene per mezzo dello Spirito nella Chiesa (cf. *Gaudium et spes*, 12, 22, 32, 45).

L'importanza dell'ecclesiologia per la teologia morale è, da questo punto di vista, del tutto evidente. Il nostro Autore ci suggerisce il superamento di un'impostazione etica individualista. Occorre parlare dell'uomo con la consapevolezza che il luogo del suo «divenire persona» in Cristo è, appunto, la Chiesa, icona della Trinità. Anche qui siamo davanti all'anticipazione delle sollecitazioni conciliari che invitano la teologia morale a non essere tanto una teologia dell'azione umana, ma della vita in Cristo che si radica nella Chiesa, si manifesta come carità e porta frutto per la trasformazione del mondo in Regno di Dio (cf. *Optatam totius*, 16).

Ma il pensiero etico di Florenskij è significativo anche per l'attuale dibattito tra i teologi moralisti caratterizzato dal problema della

mediazione antropologica della teologia morale. Si tratta di approfondire il rapporto tra la connotazione antropologico-cristologica della teologia morale (Cristo, verità dell'uomo) e una visione dell'uomo centrata sul significato della coscienza della persona e dunque della soggettività interpretante. Il nostro Autore ci ricorda l'importanza del cristocentrismo etico, ma compreso in chiave antropologica: Gesù Cristo non può essere una semplice norma etica da seguire, un esempio da imitare, se non si vuole svalutare l'uomo del diritto alla propria creatività. Egli, piuttosto, è la «Via», in quanto invita l'uomo a incamminarsi verso la Luce della Verità nelle condizioni concrete e reali della sua esistenza. La persona umana è chiamata a rivivere, nelle condizioni individuali irripetibili, l'esperienza di Dio di Colui che, nello Spirito Santo, grida: «Abbà, Padre». L'uomo dev'essere guidato da «Qualcuno» nella sua ricerca del «bene morale», nel «riconoscimento» e «discernimento» di esso; ma tale ricerca dev'essere libera, in quanto esperienza del «figlio nel Figlio». Presupposto di una tale esperienza è la Chiesa che invita l'uomo a fondare la sua ricerca e il suo discernimento della verità, anche etica, nel/attraverso il rapporto con l'A/altro. Il che, per dirla in termini pratici, non è solo un invito ad aderire con convinzione alla prassi dei sacramenti, della celebrazione liturgica, ecc., ma, prima di tutto, ad aderire con tutto il cuore, l'anima e il corpo a quella che è la vita stessa della Chiesa come luogo della presenza di Cristo, nel senso delle parole di *Mt* 18, 20: «... dove sono due o tre riuniti nel mio nome, ivi sono io in mezzo a loro». Infatti, fare l'esperienza di Cristo risorto in mezzo ai suoi significa partecipare all'azione dello Spirito Santo il quale, unico, può guidare l'uomo, nelle condizioni specifiche della sua vita, a una conoscenza sempre più profonda della verità tutta intera (cf. *Gv* 16, 13) [5].

[5] Tutte queste idee sembrano trovare conferma nell'enciclica *Veritatis splendor* dove Giovanni Paolo II, sottolineando l'importanza di una «verità da vivere» (n. 23), scrive: «La risposta della chiesa alla domanda dell'uomo ha la saggezza e la potenza di Cristo crocifisso, la *Verità che si dona*» (n. 117), in quanto «Cristo crocifisso rivela il senso autentico della libertà, lo vive in pienezza nel dono di sé e chiama i discepoli a prendere parte alla sua stessa libertà» (n. 85). Ma l'esigenza di vivere la verità, che è Cristo, rimanda all'esperienza vitale della Chiesa: «Perché gli uomini possano realizzare questo "incontro" con Cristo, Dio ha voluto la sua Chiesa. Essa infatti desidera servire quest'unico fine: che ogni uomo possa ritrovare Cristo, perché Cristo possa, con ciascuno, percorrere la strada della vita» (n. 7).

4. Alla fine dobbiamo dire che il pensiero florenskijano è interessante non solo dal punto di vista teologico-morale, ma anche teologico-dogmatico. E ciò, tra l'altro, perché Florenskij, convinto dell'urgenza di un radicale rinnovamento della teologia [6], invita a ripensarne il *metodo* partendo dal concetto patristico di «conoscenza» come *esperienza* [7] viva e concreta di Dio, compresa in chiave rigorosamente trinitaria. Dio è Trinità e perciò la sua conoscenza può avvenire solo *trinitariamente*, aderendo cioè alla dinamica della vita divina animata dallo spirito di amore kenotico, che permette al «soggetto» della conoscenza di partecipare «dal di dentro», e quindi esistenzialmente, alla vita di Dio.

Non dobbiamo dimenticare che questa illuminante convinzione di padre Pavel – scaturita dall'idea che non solo la fede cristiana è costitutivamente trinitaria, ma trinitaria dev'essere anche la dinamica del pensare teologico e della «prassi» cristiana – viene formulata agli inizi di questo secolo, e perciò in un periodo che anticipa di molto il recente «risveglio», della sensibilità trinitaria in Occidente.

[6] Quanto al rinnovamento della teologia, egli riconobbe la via della sua attuazione nel ritorno all'esperienza di fede. «Il nostro sistema dogmatico» – scrisse, ancora come giovane studente di teologia, nel «discorso programmatico» (20-1-1906) letto alla riunione del circolo filosofico presso la MDA (pubblicato sotto il titolo *Dogmatizm e dogmatika*) – «appare malinconico, talmente malinconico che con esso non si può neanche polemizzare. (...) Per dirla con una parola, esso è estraneo alla vita degli uomini, si tiene in serbo ma non si sa per chi»: *DID*, p. 558. La causa principale di tutto ciò sta – secondo il giovane studente – nel fatto che la teologia non ha le sue radici in un'esperienza personale e viva di Dio-Verità e Vita; il suo rapporto con quello che è l'«Oggetto» della sua conoscenza è piuttosto esteriore, senza lo sforzo di «penetrare» in Lui, nella Sua vita. «La vita» – costata Florenskij – «scorre fuori della nostra dottrina di fede e i nostri dogmi sono fuori della vita. (...) Nella nostra dogmatica non vi è Dio. (...) La dogmatica è diventata il dogmatismo – ecco il motivo della nostra freddezza nei confronti delle sue bellissime ma inerti forme. La dogmatica non è più legata, nella coscienza d'oggi, a sensazioni e percezioni vive. Lo spirito e l'anima della concezione religiosa del mondo si sono separati. (...) Sì, sono ormai dimenticate le tradizioni dei santi dogmatici, sono dimenticati gli insegnamenti degli antichi filosofi russi i quali avevano costruito le chiese della S. Sofia, Sapienza Divina, e adoravano il "Dio conosciuto"»: *ibid.*, pp. 559-562.

[7] Su questo argomento cf. P. MIQUEL, *L'expérience de Dieu*, Paris 1977; ID., *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IVe au XIVe siècle*, Paris 1989; E. CAVALCANTI, *L'esperienza di Dio nei Padri greci. Il trattato «Sullo Spirito Santo» di Basilio di Cesarea*, Roma 1984; e in particolare i recenti saggi di K.CH. FELMY, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Darmstadt 1990, soprattutto il cap. 1: *Theologie der Erfahrung*, pp. 1-24, e di Y. SPITERIS, *La conoscenza «esperienziale» di Dio e la teologia nella prospettiva orientale*, in *Antonianum* 3 (1997), pp. 365-426.

Infatti, è stato solo qualche decennio fa – nel periodo delle discussioni post-conciliari (tra gli anni '60-'70), in cui era vivo il dibattito circa la ristrutturazione degli studi di teologia – che K. Rahner ha espresso quest'affermazione, senz'altro non destituita di fondamento: «i cristiani, nonostante la loro esatta professione della Trinità» sono «quasi solo dei "monoteisti" nella pratica della loro vita religiosa. Si potrà quindi rischiare l'affermazione che se si dovesse sopprimere, come falsa, la dottrina della Trinità, pur dopo un tale intervento, gran parte della letteratura religiosa potrebbe rimanere quasi inalterata» [8].

Florenskij è uno dei primi ad aver intuito l'importanza di concepire la teologia in corrispondenza con il *contenuto* centrale della Rivelazione – il mistero della SS.ma Trinità, infatti, è il «mistero centrale della fede e della vita cristiana», la «sorgente di tutti gli altri misteri della fede» [9] –, ma anche con la *dinamica* del dispiegarsi della Verità nella storia. Una dinamica che, come tale, richiama il contenuto della Rivelazione, lo svela, lo illumina e lo testimonia, e che trova la sua concretizzazione escatologica in Gesù crocifisso, nella cui persona il *contenuto* della Verità e il *modo* del Suo rivelarsi (l'evento della Sua autocomunicazione) – che consiste nel rinnegamento di sé, nel dare la vita per gli altri – sono tutt'uno. Si tratta di con-

[8] K. RAHNER, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica teologica della storia della salvezza*, III, a c. di J. Feiner - M. Löhrer, Brescia 1969, p. 404. Non diversa era la situazione dal punto di vista della teologia evangelica, se J. Moltmann negli anni '80 poteva affermare che «negli scritti apologetici moderni, che vogliono illustrare in modo intelligibile ai contemporanei il cristianesimo, non troviamo neppure una dottrina trinitaria. E nemmeno le nuove impostazioni di teologia fondamentale hanno inizio nella Trinità. Si tratti della teologia ermeneutica o teologia politica, della teologia del processo od epistemologia teologica: la dottrina trinitaria, in questi tentativi volti a motivare la riflessione teologica corrente, non riveste alcuna importanza di fondo»: J. MOLTMANN, *Trinità e Regno di Dio. La dottrina su Dio*, Brescia 1983, p. 11. Le costatazioni di Rahner e Moltmann fanno da contrappunto, a livello teologico, a quell'altra famosa affermazione di carattere filosofico fatta due secoli prima da E. Kant: «Dalla dottrina della Trinità, presa alla lettera, non è assolutamente possibile trarre nulla per la pratica, anche se si credesse di comprenderla, tanto meno poi se ci si accorge che essa supera ogni nostro concetto»: E. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, Genova 1953, p. 57. Per uno studio più approfondito di questo tema cf. N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia-metodo-prospettive*, Bologna 1996, in particolare il cap. 1 (*Dall'oblio alla riscoperta del pensiero trinitario*).

[9] *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992, n. 234.

cepire la teologia nel modo che corrisponde al *Proprium des Christlichen* nella piena adesione alla «vita eterna» delle tre Persone divine, il cui «simbolo» – come dice Bulgakov [10] – è la croce: ognuna delle tre Persone è non essendo, non esistendo cioè come sussistenza chiusa in sé, ma come sussistenza che attraverso il rinnegamento di se stessa (la «morte» a sé) è dono senza residui di sé, un dono grazie al quale le viene ri-donata, attraverso la reciprocità del dono delle altre due Persone, la sua propria e irrepetibile sussistenza. In una parola, si tratta di un'intuizione che invita a concepire la teologia come *prassi trinitaria.*

Se guardiamo all'oggi teologico, tale intuizione di Florenskij si mostra sempre nuova e attuale. Anzi, è solo negli ultimi anni che hanno iniziato a farsi sentire alcune voci che sottolineano l'importanza del congiungimento delle due prospettive fondamentali, ma finora spesso solo parallele, quanto all'approfondimento delle varie dimensioni della teologia (e dell'etica): la prospettiva *pasquale* e quella *trinitaria*, e l'esigenza di una teologia capace di esprimere tale congiungimento attraverso un'*ermeneutica* che svolga le due prospettive «dal di dentro»: nel senso che l'atto del conoscere teologico diventi – in qualche modo – l'atto del partecipare alla realtà del Crocifisso/Risorto che introduce *teo-logicamente* nel mistero trinitario dell'Essere Dio. La «conoscenza teologica» – scrive recentemente P. Coda, uno dei pochi teologi che hanno prestato attenzione a questa problematica – «ha uno stato e un ritmo intrinsecamente pasquale»: nel senso che il conoscere *teo-logico* dell'uomo «deve subire una sorta di "crocifissione", che significa purificazione, esodo, trascendimento, morte a sé... per poter essere afferrato e ricreato dallo Spirito di Cristo, che lo conduce a penetrare nelle profondità del mistero di Dio. In questo senso, il momento *apofatico*, del silenzio, del deserto, dell'oscurità, non è soltanto un espediente tecnico per accedere alla conoscenza di Dio, ma un momento necessario e intrinseco dell'ascesa teologica verso la Sua luce inaccessibile» [11]. Una tale conoscenza non dovrà essere altro che l'espressione di un *pensare trinitario*, che non solo cerca di riflettere sui temi della fede cristiana nell'orizzonte del mistero trinitario, ma che avviene – se si può dire così – *nella* Trinità. «Il che» – spiega Coda – «implica la necessità di vivere, anche a livello del pensare, quella reciprocità agapica che è il comandamento nuovo del Cristo (*Gv* 13, 34-35; 15, 12-13), traduzione nella storia umana della dinamica dell'Amore trinitario. Sarebbe un controsenso, infatti, pensare la Trinità in modo... non trinitario!» [12].

[10] Cf. S.N. Bulgakov, *Glavy o troičnosti...*, parte seconda, pp. 66 e 69.

[11] P. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Roma 1997, pp. 235-236.

5. Vi è poi un'altra intuizione di Florenskij che – a mio parere – è di grande attualità non solo per la teologia, ma anche per la filosofia.

Come abbiamo potuto costatare in modo particolare nella parte gnoseologica del presente lavoro, egli cerca di elaborare una prospettiva ontologico-trinitaria per farne il presupposto imprescindibile di un ripensamento dei temi che toccano tutti gli ambiti filosofico-teologici e, quindi, anche quelli dell'antropologia e dell'etica [13]. E ciò perché l'«essere» – categoria-chiave del discorso sia filosofico che teologico – non può essere pensato se non alla luce dell'Essere stesso di Dio-Trinità che, come «Ordine metafisico», sta all'origine e sostiene in vita tutta la realtà creata. A questo proposito, è certamente interessante ricordare che la logica della speculazione ontologico-trinitaria di Florenskij – in qualche modo – va al di là della tradizionale prospettiva ontologica di matrice orientale-ortodossa, costruita sulla centralità di Dio-Padre (Principio ontologico e Ricapitolazione della Trinità) [14], mettendosi in dialogo con la filosofia moderna, e in particolare con l'idealismo tedesco e la filosofia di Schelling.

Di grande rilevanza ci sembra soprattutto l'intuizione di partire dalla domanda sull'Essere trinitario del Soggetto della Verità per

[12] *Ibid.*, p. 244.

[13] P. Coda è stato probabilmente il primo, almeno in Italia, a rilevare l'importanza del contributo di Florenskij per un discorso ontologico-trinitario. A suo parere è evidente che padre Pavel ha fatto il tentativo di «elaborare un'ontologia fondamentalmente trinitaria in prospettiva interpersonale», attraverso una «logica formalmente trinitaria»; cf. P. Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia*, Roma 1984, pp. 172-173, 184, 189, 194; e anche *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Roma 1987, pp. 155 e 409.

[14] Cf. V. Losskij, *La teologia mistica...*, pp. 52-56; K.Ch. Felmy, *Die orthodoxe Theologie...*, pp. 40-49.

fondare, in chiave ontologica, una nuova formulazione della legge d'identità. Bisogna sottolineare l'importanza di quest'intuizione, e ciò malgrado il fatto che la sua esposizione speculativa nella «teodicea» di Florenskij sia poco sviluppata. È forse nelle sue riflessioni antropologiche che egli esplicita ciò che aveva solo accennato in riferimento all'Essere di Dio-Trinità. Abbiamo in mente, in particolare, il discorso sulla *kenosi* dell'Io compresa come «norma costitutiva» del suo essere (l'Io è e può *essere* veramente se stesso solo attraverso/nel non-Io), che sembra riprendere in forma rispettosa della rivelazione trinitaria il concetto hegeliano di negativo (il *non-essere* compreso come condizione di possibilità dell'immanente struttura trinitaria dell'essere) [15], mettendo in evidenza che si tratta non di un termine allegorico o di importanza periferica, ma di una categoria sulla quale si fonda l'ontologia-trinitaria.

L'attualità di queste intuizioni di Florenskij ci pare indiscutibile. Per quanto riguarda l'apertura della filosofia e della teologia alla riflessione ontologico-trinitaria, il nostro Autore è certamente uno dei primi, in questo secolo, ad aver intuito l'importanza, anzi, l'urgenza di tale impresa. La successiva ricerca filosofica e teologica gli diede e gli dà ragione. Pensiamo, ad esempio – oltre al geniale progetto di A. Rosmini nel secolo scorso ricco di preziosi spunti in questa direzione –, ai tentativi di T. Haecker (*Schöpfer und Schöpfung*, Leipzig 1934), di H.E. Hengstenberg (*Das Band zwischen Gott und Schöpfung*, Regensburg 1940), di C. Kaliba (*Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie*, Salbzurg 1952), di W. Moock (*Briefe über die heilige Dreifaltigkeit*, Dülmen i. Westf. 1949), come anche a quelli di E. Przywara e H.U. von Balthasar, per ricordare almeno alcuni nomi, che cercano non solo di attirare l'attenzione sull'importanza del discorso ontologico per la filosofia e la teologia, ma sottolineano la necessità di una sua fondazione in chiave trinitaria. Quanto alla teologia, questa linea di pensiero è stata ribadita e incoraggiata da due importanti interventi. Il primo è quello del teologo J. Ratzinger, il quale, nel 1967, durante un corso di lezioni tenuto a Tübingen (pubblicato poi sotto il titolo *Einführung in das Christentum*), sottolineava che nella concezione trinitaria di Dio «si cela un'autentica rivoluzione del quadro del mondo». Concepire Dio come Trinità – spiegò allora Ratzinger – fa sì che «la supremazia assoluta del pensiero accentrato sulla sostanza viene scardinata, in quanto la *relazione* viene scoperta come modalità primitiva ed equipollente del reale. Si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi "pensiero oggettivante", e si affaccia alla ribalta *un nuovo pensiero dell'essere*. Con ogni probabilità bisognerà anche dire che il compito derivante al pensiero filosofico da queste circostanze di fatto è ancora ben lungi dall'essere stato seguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte, senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile» [16].

Un altro intervento, in cui il tema dell'ontologia trinitaria viene riproposto in forma programmatica, è il saggio *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie* (Einsiedeln 1976) che K. Hemmerle, da poco passato dalla cattedra di filosofia della religione a Freiburg im Breisgau (dov'era succeduto a B. Welte) alla cattedra episcopale di Aachen, indirizzò a H.U. von Balthasar per i suoi 70 anni. Hemmerle, in questo suo opuscolo, dopo aver ribadito l'inevitabilità del ritorno della teologia e della filosofia all'ontologia – poiché sia l'una che l'altra non possono rinunciare alla ricerca dell'essere –, sottolinea che «una teoria dell'essere che ponga quale realtà ultima la sostanza, lo stare in sé opposto e indipendente, come pure una teoria ispirata alla *reditio in se completa*, al circolo dell'uscita e del ritorno a sé, all'autocoscienza insomma, sono inadeguate al pieno recupero del modello trinitario proprio della comprensione cristiana dell'essere» [17]. Egli, di conseguenza, invita filosofi e teologi a elaborare, in relazione d'interscambio, un'ontologia fondata sullo *specifico* della fede in Gesù Cristo: la Rivelazione di Dio come Trinità. Perché – spiega Hemmerle – dal «momento che Dio è trino, e come tale ha la sua storia nella nostra storia, la nostra situazione fondamentale di esseri umani, il nostro pensare e il nostro essere, anzi l'essere tutto,

[15] Cf. P. CODA, *Il negativo e la Trinità...*, p. 388.

[16] J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1969[6], pp. 140-141.

[17] K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma 1996[2], p. 36.

sperimentano una svolta, una con-versione» [18]. La svolta consiste nella partecipazione concreta alla vita stessa di Dio che è Amore, ovvero nella «com-partecipazione a quel movimento che è l'*agape* stessa. Questo movimento è il ritmo dell'essere; è il ritmo del donare che dona se stesso» [19]. È, quindi, logico costatare che una «nuova ontologia» è pensabile solo se prende le mosse dalla profondità del mistero trinitario che «si chiama amore», «dono di sé». Solo «a partire da esso diventa accessibile tutto l'essere, ogni pensiero, ogni accadere in tutta la sua struttura» [20].

Tutte queste affermazioni sembrano richiamare – in qualche maniera – ciò che Florenskij aveva già proposto, anche se spesso solo per accenni, agli inizi di questo secolo, confermando così la sua acuta e per certi versi profetica percezione riguardo alle future sfide che la teologia e la filosofia nel nostro tempo hanno dovuto e dovranno affrontare.

Prendendo congedo da questo lavoro vorrei ringraziare tutti coloro che, in diversi modi, hanno favorito e contribuito alla mia ricerca. Fra tutti voglio ricordare: il Prof. Basilio Petrà che mi ha accompagnato con acuta attenzione, disponibilità e vicinanza fraterna nello studio del pensiero di Florenskij e della tradizione teologica dell'Oriente cristiano; il Prof. Piero Coda, con cui mi sono potuto confrontare in un clima di dialogo, approfittando dei suoi preziosi e stimolanti suggerimenti; i miei amici in Russia, soprattutto E.V. Ivanova, esperta di storia della letteratura russa e appassionata conoscitrice di Florenskij; S.M. Polovinkin, matematico e filosofo, curatore di molte pubblicazioni degli scritti florenskijani; A. Trubačev, sacerdote, nipote di P.A. Florenskij, a cui devo tanto anche per l'in-

[18] *Ibid.*, p. 48.

[19] *Ibid.*, p. 50. In un altro suo saggio Hemmerle, riferendosi alla logica della «nuova ontologia trinitaria», scrive: questa logica è «un circolo mirabile che può forse essere descritto così: Dio è amore; amore è donare-se-stessi; donare-se-stessi significa perdere e diventare nulla; ma l'essere nulla è espressione dell'amore, che è Dio. In tal modo, nel nulla e nel perdere Dio c'è la pienezza, e questa pienezza è di nuovo un donarsi e un perdersi nel nulla. Questo circolo, questa Pasqua permanente, questo consumarsi nel nulla e attraverso il nulla, in Lui, è il circolo della nostra vita»: K. HEMMERLE, *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, Roma 1998, p. 121.

[20] ID., *Tesi di ontologia trinitaria...*, p. 65.

Bibliografia[1]

1. Fonti

1.1. *Opere di P.A. Florenskij*

- *Smysl idealizma* [*Il senso dell'idealismo*], Sergiev Posad 1915.
- *Iz bogoslovskogo nasledija svj. Pavla Florenskogo* [*L'eredità teologica del sacerdote Pavel Florenskij*], in *BT* 17 (1977), pp. 85-248, con aggiunta: *Filosofija kul'ta* [*Filosofia del culto*], in *Simvol* 26 (1991), pp. 215-226.
- *Vvedenie k dissertacii «Ideja prerynosti kak element mirosozercanija»* [*Introduzione alla dissertazione «Idea della discontinuità come elemento della concezione del mondo»*], a c. di S.S. Demidov e A.N. Paršin, in *IMI* 30 (1986), pp. 159-177.
- *Stolp i utverždenie Istiny*, voll. 1-2, Moskva 1990 (1914[1]); ed. it. *La colonna e il fondamento della verità*, a c. di E. Zolla, tr. di P. Modesto, Milano 1974.
- *U vodorazdelov mysli* [*Presso gli spartiacque del pensiero*], a c. di A. Trubačev, M.S. Trubačeva, P.V. Florenskij, Moskva 1990.
- *Eschatologičeskaja mozaika* [*Mosaico escatologico*], parte 2, a c. di E.V. Ivanova, L.A. Il'junina, O.S. Nikitina, in *Kontekst* 1991, pp. 68-92.
- *U vodorazdelov mysli. (Čerty konkretnoj metafiziki)* [*Presso gli spartiacque del pensiero (Tratti di una metafisica concreta)*], a c. di A. Trubačev, S.M. Polovinkin, parte 2, in *Simvol* 28 (1992), pp. 125-216.

[1] In questo elenco bibliografico nomineremo solo quelle opere di Florenskij e solo quegli studi dedicati alla sua persona e pensiero che abbiamo citato o consultato direttamente nell'ambito del presente lavoro. Per una bibliografia florenskijana più completa e dettagliata rimandiamo a A. Trubačev, *Ukazatel' pečatnych trudov svjaščennika Pavla Florenskogo*, in *BT* 23 (1982), pp. 280-309; M. Silberer, *Die Trinitätsidee...*, pp. XVII-XXIX; M. Hagemeister, *P.A. Florenskijs «Wiederkehr»...*, pp. 124-145; N. Valentini, *La Sapienza dell'amore...*, pp. 321-358.

- *Detjam moim. Vospominan'ja prošlych dnej. Genealogičeskie issledovanija. Iz soloveckich pisem. Zaveščanie* [*Ai miei figli. Ricordi dei giorni passati. Ricerche genealogiche. Dalle lettere di Solovki. Testamento*], a c. di A. Trubačev, M.S. Trubačeva, T.V. Florenskaja, P.V. Florenskij, Moskva 1992.
- *Analiz prostranstvennosti i vremeni v chudožestvenno-izobrazitel'nych proizvedenijach*, a c. di A. Trubačev, M.S. Trubačeva, O.I. Genisaretskij, Moskva 1993; tr. it. *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a c. di N. Misler (alla traduzione è stato aggiunto il testo delle *Lezioni al VChUTEMAS, anno accademico 1923-24*), Milano 1995.
- *Imena* [*I nomi*], a c. di A. Trubačev e S.L. Kravec, Kostroma 1993.
- *Sočinenija v četyrech tomach* [*Opere in quattro volumi*], a c. di A. Trubačev, M.S. Trubačeva, P.V. Florenskij, vol. 1, Moskva 1994.
- *Ikonostas*, a c. di A. Trubačev, M.S. Trubačeva, P.V. Florenskij, A.G. Dunaev, Moskva 1994; tr. it. a c. di E. Zolla, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Milano 1977.
- *Sočinenija v četyrech tomach* [*Opere in quattro volumi*], a c. di A. Trubačev, M.S. Trubačeva, P.V. Florenskij, vol. 2, Moskva 1996.
- *Oro (Liričeskaja poema)* [*Oro (Poema lirico)*], a c. di P.V. Florenskij e A.I. Oleksenko, Moskva 1998.

1.2. *Lettere a e di P.A. Florenskij*

- *Perepiska F.D. Samarina i svj. P.A. Florenskogo* [*Corrispondenza tra F.D. Samarin e il sacerdote P.A. Florenskij*], in *VRCHD* 125 (1978), pp. 251-271.
- *V.I. Vernadskij i semja Florenskich. (Materialy iz archivov)* [*V.I. Vernadskij e la famiglia dei Florenskij (Alcuni materiali dall'archivio)*], in *Voprosy istorii estestvoznanija i techniky* 1 (1988), pp. 80-95 e 2 (1988), pp. 54-69.
- *Perepiska V.I. Vernadskogo i P.A. Florenskogo* [*Corrispondenza tra V.I. Vernadskij e P.A. Florenskij*], a c. di P.V. Florenskij, in *Novyj mir* 2 (1989), pp. 194-203.
- *Perepiska N.N. Luzina s P.A. Florenskim* [*Corrispondenza tra N.N. Luzin e P.A. Florenskij*], a c. di S.S. Demidov, A.N. Paršin, S.M. Polovinkin, P.V. Florenskij, in *IMI* 31 (1989), pp. 125-191.
- *Perepiska knjaza Evgenija Nikolaeviča Trubeckogo i svjaščennika Pavla Florenskogo* [*Corrispondenza tra E.N. Trubeckoj e il sacerdote Pavel Florenskij*], con introduzione di S.M. Polovinkin e A. Trubačev, a c. di A. Trubačev, S.M. Polovinkin, P.V. Florenskij, in *VF* 12 (1989), pp. 99-111.
- *Dva pisma svjašč. Pavla Florenskogo N.N. Glubokovskomu* [*Due lettere del sac. Pavel Florenskij a N.N. Glubokovskij*], in *VRCHD* 159 (1990), pp. 174-180.
- *Perepiska P.A. Florenskogo s Andreem Belym* [*Corripondenza tra P.A. Florenskij e Andrej Belyj*], a c. A. Trubačev, P.V. Florenskij, in *Kontekst* 1991, pp. 23-61.
- *Perepiska P.A. Florenskogo i V.A. Koževnikova* [*Corrispondenza tra P.A. Florenskij e V.A. Koževnikov*], con introduzione di A.V. Šurgai, a. c. di A. Trubačev, I.V. Dubininaja, A.V. Šurgai, in *VF* 6 (1991), pp. 85-151.
- *Pisma S.N. Bulgakova o. Pavlu Florenskomu (1918 z.)* [*Lettere di S.N. Bulgakov a padre P. Florenskij (dell'1918)*], a c. di S.M. Polovinkin, in *Načala* 4 (1993), pp. 84-94.
- *Perepiska N.A. Berdjaeva s o. Pavlom Florenskim* [*Corrispondenza tra N.A. Berdjaev e il padre Pavel Florenskij*], a c. di A.S. Trubačev e S.L. Kravec, in *Načala* 4 (1993), pp. 95-97.
- *Pawel Florenski an Alexej Wetuchow*, in P. FLORENSKI, *Leben und Denken*, vol. 1, a c. di F. e S. Mierau, Ostfildern 1995, pp. 212-215.
- *Pisma iz Solovkov* [*Lettere dalle Solovki*], a c. di P.V. Florenskij, in *VRCHD* 160 (1990), pp. 33-69.
- *Pisma iz soloveckogo lagerja* [*Lettere dal lager di Solovki*], in *Literaturnaja učeba* 6 (1993), pp. 195-238.
- *Pisma z/k Florenskogo P.A. seme iz konclagera* [*Lettere dal lager alla famiglia di P.A. Florenskij*], a c. di P.V. Florenskij e M.S. Trubačeva, in *Znanja* 7 (1991), pp. 185-208.
- *Soloveckie pisma P.A. Florenskogo* [*Lettere di P.A. Florovskij dalle Solovki*], a c. di P.V. Florenskij e M.V. Florenskaja, in D.J. VASIL'EV (ed.), *P.A. Florenskij: arest i gibel'* [*P.A. Florenskij: l'arresto e la morte*], Ufa 1997, pp. 76-131[2].

[2] Proprio nel momento della pubblicazione del nostro volume è apparsa la completa edizione delle lettere di Florenskij dalla prigione e dal lager: *Pis'ma s Dal'nego Vostoka i Solovkov* (*Lettere dall'Estremo Oriente e dalle Solovki*), *SČT*-4, Moskva 1998, con l'introduzione di P.V. Florenskij e A.I. Oleksenko.

1.3. *Testimonianze dei contemporanei*

- EL'ČANINOV A.V., *Episkop-starec. (Vospominanija o episkope Antonii Florensove)* [*Il vescovo-starec (Ricordi dell'episcopo Antonij Florensov)*], in *Put'* 4 (1926), pp. 157-165.
- BULGAKOV S.N., *Svjaščennik o. Pavel Florenskij* [*Sacerdote p. Pavel Florenskij*], in *VRCHD* 101-102 (1971), pp. 126-137.
- ŽEGIN L., *Vospominanija o P.A. Florenskom* [*Ricordi di P.A. Florenskij*], in *VRCHD* 135 (1981), pp. 60-70.
- EL'ČANINOV A., *Iz vstreč s P.A. Florenskim (1909-1910)* [*Dagli incontri con P.A. Florenskij (1909-1910)*], in *VRCHD* 142 (1984), pp. 68-78.
- LOSEV A.F., *V poiskach smysla* [*In cerca di senso*], in *Voprosy literatury* 10 (1985), p. 217.
- *P.A. Florenskij po vospominanjam Alekseja Loseva* [*P.A. Florenskij nei ricordi di A. Losev*], a c. di J.A. Rastovec e P.V. Florenskij, in *Kontekst* 1990, pp. 6-24.
- ROZANOVA T.V., *Iz vospominanij* [*Dai ricordi*], in *Voprosy literatury* 10 (1990), pp. 207-217.
- LEVIN I.D., *Ja videl P. Florenskogo odin raz...* [*Ho visto P. Florenskij una volta...*], a c. di Ju.I. Levin, in *VF* 5 (1991), pp. 60-65.
- *Iz rasskazov A.F. Loseva* [*Dai racconti di A.F. Losev*], a c. di V.V. Bibichin, in *VF* 10 (1992), pp. 139-146.
- RODIONOV K.S., *O Pavle Aleksandroviče Florenskom i o sebe* [*Di P.A. Florenskij e di se stesso*], a c. di A. Oleksenko, in *Novyj žurnal* 187 (1992), pp. 308-321.
- IVANOVA L., *Vospominanija. Kniga ob otce* [*Ricordi. Libro sul padre*], Moskva 1992, p. 60.
- VOLKOV S.A., *Vospominanija o P.A. Florenskom* [*Ricordi a P.A. Florenskij*], in *Simvol* 29 (1993), pp. 145-198.

1.4. *Recensioni della «Stolp»*

TRUBECKOJ E.N., *Svet favorskij i preobrazenie uma* [*La luce taborica e la trasfigurazione della ragione*], in *Russkaja mysl'* 5 (1914), pp. 25-54.

POZDEEVSKIJ F., *O duchovnej istine. Opyt pravoslavnoj Teodicei («Stolp i utverždenie Istiny») kn. svjašč. P. Florenskogo. Moskva 1912 g.* [*Sulla verità spirituale. Saggio sulla teodicea ortodossa («La colonna e il fondamento della Verità»)*], in *Bogoslovskij vestnik* 5 (1914), pp. 140-181.

BERDJAEV N.A., *Stilizovannoe pravoslavie (Otec Pavel Florenskij)* [*L'ortodossia stilizzata (Padre Pavel Florenskij)*], (pubblicato nel 1914), in B.V. EMEL'JANOV - A.I. NOVIKOV (edd.), *N. Berdjaev o russkoj filosofii*, vol. 2, Moskva 1990, pp. 149-165.

VETUCHOV A., *Osnovy very i znanija (religii i nauky) po dannym jazyka. (Zametki po povodu «Teodicei» svj. o. Florenskogo)* [*I fondamenti della fede e della conoscenza (religiosa e scientifica) secondo gli elementi del linguaggio (Note a proposito della «Teodicea» del sacerdote padre Florenskij)*], Charkov 1915.

GLAGOLEV S.S., *Otzyv na knigu o. Pavla Florenskogo «O duchovnoj Istine»* [*Recensione del libro del padre Pavel Florenskij: «Sulla verità spirituale»*] (pubblicato nel 1916), in K.G. ISUPOV (ed.), *P.A. Florenskij: pro e contra*, Sankt-Peterburg 1996, pp. 246-253.

KUNDRJAVCEV NIKANOR (archimandrita), *Recenzija na kn.: «Stolp i utverždenie Istiny»* [*Recensione del libro: «La colonna e il fondamento della Verità»*] (pubblicato nel 1916), in K.G. ISUPOV (ed.), *P.A. Florenskij: pro e contra*, Sankt-Peterburg 1996, pp. 316-354.

FLOROVSKIJ G.V., *Tomlenie ducha. O knige o. Pavla Florenskogo: «Stolp i utverždenie istiny»* [*Il tormento dello spirito. Il libro del padre Pavel Florenskij*], in *Put'* 20 (1930), pp. 102-107.

IL'IN V.N., *«Stolicy i utverždenie istiny. Opyt pravoslavnoj teodicei v dvenadcati pismach»* [*«La colonna e il fondamento della verità. Saggio della teodicea ortodossa in dodici lettere»*], in *Put'* 20 (1930), pp. 116-119.

2. SCRITTI SU P.A. FLORENSKIJ

2.1. *Studi monografici*

FUDEL' S.J., *Ob o. Pavle Florenskom* [*Sul padre Pavel Florenskij*], Paris 1988² (la prima ed. del saggio è uscita nel 1972 sotto lo pseudonimo F.I. Udelov).

HAGEMEISTER M. - KAUCHTSCHISCHWILI N. (edd.), *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni* [*P.A. Florenskij e la cultura della sua epoca*], Atti del Convegno Internazionale, Università degli studi di Bergamo (10-14 gennaio 1988), Marburg 1995.

ISUPOV K.G. (ed.), *P.A. Florenskij: pro e contra*, Sankt-Peterburg 1996.
KAUCHTSCHISCHWILI N. - BONECKAJA N.K. (edd.), *Svjaščennik Pavel Florenskij: osvoenie nasledija* [*Sacerdote Pavel Florenskij: assimilazione dell'eredità*], materiali del Convegno internazionale svoltosi il 19-23 aprile 1990 presso l'Istituto di lingua russa dell'Università degli studi di Bergamo, Moskva 1994.
KIJAS Z., *Dieu mesure de l'homme selon Paul A. Florensky. Esquisse d'une anthropologie théandrique orthodoxe*. Diss. Louvain-la-Neuve, U.C.L. 1990.
KIJAS J., *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawla A. Florenskiego (1937) i Hansa Ursa von Balthasara (1988)*, Kraków 1996.
ROSOV V.A. - FLORENSKIJ P.V. (edd.), *P.A. Florenskij: filosofija, nauka, technika* [*P.A. Florenskij: filosofia, scienza, tecnica*)], Leningrad 1989.
SILBERER M., *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Würzburg 1984.
SLESINSKI R., *A Metaphysics of Love*, New York 1984.
TRUBAČEV A., *Svjaščennik Pavel Florenskij. Ličnost', žizn' i tvorčestvo (teodiceja i antropodiceja)* [*Sac. Pavel Florenskij. La persona, la vita e l'opera (teodicea e antropodicea)*], dattiloscritto, Zagorsk 1984 (tesi dottorale alla MDA, in corso di pubblicazione).
UPRAVITEL' A.F., *K buduščemu cel'nomu mirovozzreniju (Religioznoe mirosozercanie P.A. Florenskogo)* [*Riguardo alla futura concezione integrale del mondo (La visione religiosa del mondo di P.A. Florenskij)*], Barnaul 1997.
VALENTINI N., *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Bologna 1997.

2.2. *Saggi e articoli su P.A. Florenskij*

ABRAGAM P., *Pavel Florenskij i Michail Bulgakov* [*Pavel Florenskij e Michail Bulgakov*], in *Filosofskie nauki* 7 (1990), pp. 95-100.
ABRAMOV A.I., *Predislovie k publikacii «Avtoreferata P.A. Florenskogo»* [*Introduzione alla pubblicazione della «Nota autobiografica di P.A. Florenskij»*], in *VF* 12 (1988), pp. 108-112.
ACCARINI G., *La ricerca di una nuova via spirituale in Colonna e fondamento della verità di Pavel Florenskij*, in *Rivista di filosofia neo-scolastica* 67 (1975), pp. 726-737.

AKULININ V.N., *Filosofija vseedinstva. Ot V.S. Solov'eva k P.A. Florenskomu* [*Filosofia dell'unisostanzialità. Da V.S. Solov'eva a P.A. Florenskij*], Novosibirsk 1990.
ALTISSIMO C., *Gli elementi tradizionali della contemplazione nell'interpretazione filosofico-teologica di Pavel Florenskij* (*Excerpta e Dissertatione ad Lauream*), Vicenza 1979.
BACHTIJAROV K.I., *Mnogomernost' istiny* [*La multiritmicità della verità*], in *Filosofskie nauki* 4 (1991), pp. 96-102.
BARON R., *Intuition bergsonienne et intuition sophianique*, in *Les études philosophiques* 2 (1969), pp. 439-442.
BELOV B.S., *Pavel Aleksandrovič Florenskij (Opyt charakteristiki ego ličnosti)* [*P.A. Florenskij (Saggio sui tratti caratteristici della sua persona)*], in *VRCHD* 147 (1986), pp. 54-76.
BERDJAEV N.A., *Idei i žizn'. A.S. Chomjakov i svjašč. P.A. Florenskij* [*Le idee e la vita. A.S. Chomjakov e sac. P.A. Florenskij*], in *Simvol* 16 (1986), pp. 227-236.
BONECKAJA N.K., *P.A. Florenskij i «novoe religioznoe soznanie»* [*P.A. Florenskij e «la nuova coscienza religiosa»*], in *VRCHD* 160 (1990), pp. 90-112.
BONECKAJA N.K., *Stat'i ob otce Pavle Florenskom* [*Saggi sul padre Pavel Florenskij*], dattiloscritto, Moskva 1990.
BONECKAJA N.K., *Christus im Werk Florenskijs*, in P. KOSLOWSKI (ed.), *Russische Religionsphilosophie und Gnosis*, Hildesheim 1992, pp. 65-84.
BYČKOV, *Estetičeskij lik bytija (Umozrenija Pavla Florenskogo)* [*Il volto estetico dell'essere (Riflessioni di Pavel Florenskij)*], Moskva 1990.
CANTELLI C., *Arte e creazione nella metafisica simbolica di Florenskij*, in *Paradosso* 1 (1997), pp. 89-107.
CHORUŽIJ S.S., *Obretenie konkretnosti* [*La scoperta della concretezza*], in *UVM-1*, pp. 3-12.
CHORUŽIJ S.S., *O filosofii svjaščennika Pavla Florenskogo* [*Sulla filosofia del sacerdote Pavel Florenskij*], in *Stolp* (I), pp. VI-XVI.
CHORUŽIJ S.S., *Mirosozercanie Florenskogo* [*La visione del mondo di Florenskij*], in *Načala* 4 (1993), pp. 98-117.
CHORUŽIJ S.S., *Filosofskij simvolizm Florenskogo i ego žiznennye istoki* [*Il simbolismo filosofico di Florenskij e le sue origini vitali*], in ID., *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii* [*Dopo l'interruzione. Le vie della filosofia russa*], Sankt-Peterburg 1994, pp. 100-130.

CHORUŽIJ S.S., *Risunok sud'by: Mifologema Edema v tvorčestve Florenskogo* [*Lo schizzo di un disegno: il mito dell'Eden nell'opera di Florenskij*], in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI (edd.), *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni...*, pp. 53-66.

CODA P., *Agape e amicizia*, in *Per la filosofia* 3 (1996), pp. 26-34.

DEMIDOV S.S., *O matematike v tvorčestve P.A. Florenskogo* [*La matematica nell'opera di P.A. Florenskij*], in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI (edd.), *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni...*, pp. 171-183.

FERRARI BRAVO D., *Ponjatie slova u Bachtina i u Florenskogo* [*La concezione della parola in Bachtin e Florenskij*], in *Europa orientalis* 6 (1987), pp. 135-149 (e in *Strumenti critici* 2 [1988], pp. 225-242).

FILIPPOV B., *O. Pavel Florenskij*, in N.P. POLTORACKOJ (ed.), *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka* [*Il pensiero religioso-filosofico russo del XX secolo*], Pittsburgh 1975, pp. 356-371.

FLORENSKIJ P.V., *Zametki o simpoziume v Bergamo* [*Note sul simposio di Bergamo*], in *VF* 10 (1988), pp. 169-173.

FLORENSKIJ P.V., *Pavel Florenskij: real'nosti i simbol* [*P. Florenskij: le realtà e il simbolo*], in V.A. ROSOV - P.V. FLORENSKIJ (edd.), *P.A. Florenskij: filosofija, nauka, technika...*, pp. 49-54.

FLORENSKIJ P.V., *Svjaščenstvo Pavla Florenskogo* [*Il sacerdozio di Pavel Florenskij*], in *VRCHD* 160 (1990), pp. 84-88.

FRANCO F., *La luce della Verità. L'estetica teologica di Pavel Florenskij*, in *Ricerche teologiche* 1 (1997), pp. 71-89.

GAL'CEVA R.A., *Očerki russkoj utopičeskoj mysli XX veka*; cap. 3: *Mysl' kak volja i predstavlenie (Utopija i ideologija v filosofskom soznanii P.A. Florenskogo)* [*Cenni sul pensiero utopico russo del XX secolo*; cap. 3: *Il pensiero come volontà e rappresentazione (L'utopia e l'ideologia nella coscienza filosofica di P.A. Florenskij)*], Moskva 1992, pp. 120-184.

GAL'CEVA R.A., *O typach simvola u P.A. Florenskogo* [*I tipi di simbolo in P.A. Florenskij*], in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI (edd.), *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni...*, pp. 341-351.

GALINSKAJA I.L., *Estetičeskie vozzrenija P.A. Florenskogo. Naučno-analitičeskij obzor* [*La visione estetica di P.A. Florenskij. Rassegna scientifico-analitica*], Moskva 1991.

GAVRJUŠIN N.K., *Iz istorii novgorodskoj ikonopisi* [*Dalla storia dell'iconografia di Novgorod*], in *BT* 27 (1986), pp. 61-80.

GOLTZ H., *Er setzte den Logos gegen das Chaos. Priester Pavel A. Florenskij (1882-1937)*, in *Ostkirchliche Studien* 39 (1990), pp. 105-118.

HAGEMEISTER M., *Pavel Florenskij: Zu neuen Ausgaben*, in *Ostkirchliche Studien* 1 (1987), pp. 45-50.

HAGEMEISTER M., *Pavel Florenskij als Dichter: unbekannte Materialien*, in K. HARER - H. SCHALLER (edd.), *Festschrift für Hans-Bernd Harder zum 60. Geburstag*, München 1995, pp. 143-176.

IL'JUNINA L.A., *Florenskij o Tolstom* (*Florenskij su Tolstoj*), in N. KAUCHTSCHISCHWILI - N.K. BONECKAJA (edd.), *Svjaščennik Pavel Florenskij...*, pp. 254-265.

IVANOVA E.V., *Nasledie o. Pavla Florenskogo: A sud'i kto?* [*Patrimonio del p. Pavel Florenskij: chi è che giudica?*], in *VRCHD* 165 (1992), pp. 121-138.

IVANOVA E.V., *San Sergio e la formazione interiore di Pavel A. Florenskij*, in N. KAUCHTSCHISCHWILI - A. MAINARDI (edd.), *San Sergio e il suo tempo*, Magnano 1996, pp. 239-250.

IVANOVA E.V. - IL'JUNINA L.A., *K istorii otnošenij s Andrejem Belym* [*Per una storia dei rapporti con A. Belyj*], in *Kontekst* 1991, pp. 3-21.

IVASK J., *Rozanov i o. Pavel Florenskij* [*Rozanov e padre P. Florenskij*], in *VRCHD* 42 (1956), pp. 22-26.

JOVANOVIČ M., *Problema čeloveka v avtobiografičeskoj proze P. Florenskogo* [*Il problema dell'uomo nella prosa autobiografica di P. Florenskij*], in N. KAUCHTSCHISCHWILI - N.K. BONECKAJA (edd.), *Svjaščennik Pavel Florenskij...*, pp. 34-35.

JOVANOVIČ M., *Stolp i utverždenie Istiny P. Florenskogo: sjužet, žanr, istoki* [*La colonnna e il fondamento della verità: il soggetto, il genere, le fonti*], in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI (edd.), *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni...*, pp. 443-446.

JOOS A., *La nouvelle Création. Rencontre du divin et de l'humain dans la Sophia: Pavel Florenskij*, in *Irénikon* 3 (1990), pp. 346-358.

KAUCHTSCHISCHWILI N., *Tappe di una formazione*, in *Studi ecumenici* 3-4 (1986), pp. 377-389.

KAUCHTSCHISCHWILI N., *Pavel Florenskij teologo e cultore di cose artistiche*, in *Strumenti critici* 1 (1987), pp. 113-150.

KAUCHTSCHISCHWILI N., *La cultura e l'unità dei cristiani in Pavel Florenskij*, in *Studi ecumenici* 3-4 (1986), pp. 321-347.

KAUCHTSCHISCHWILI N., *P.A. Florenskij tra antichità e mondo moderno*, in *Europa orientalis* 7 (1988), pp. 431-449.

KAUCHTSCHISCHWILI N., *P.A. Florenskij i ital'janskoe Trečento* [*P.A. Florenskij e il Trecento italiano*], in *SSH* 1-2 (1989), pp. 58-59.

KAUCHTSCHISCHWILI N., *Dva predstavitelja russkoj filosofii načala našego veka: Pavel Florenskij i Vladimir Ern* [*I due esponenti della filosofia russa dell'inizio del nostro secolo: P. Florenskij e V. Ern*], in N. KAUCHTSCHISCHWILI - N.K. BONECKAJA (edd.), *Svjaščennik Pavel Florenskij...*, pp. 144-167.

KIJAS Z., *Jésus-Christ l'image et l'idée de l'être humain selon Paul Florensky*, in *Miscellanea Francescana* 1-2 (1991), pp. 3-22.

KIJAS Z., *La sophiologie de Paul Florensky*, in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse* 3 (1991), pp. 36-56.

KIJAS Z., *La dimension philosophique du culte dans les écrits de Pavel A. Florensky*, in *Miscellanea Francescana* 92 (1992), pp. 413-435.

KIJAS Z., *Kościół-wspólnota w teologicznej twórczości Pawła A. Florenskiego (1882-1937)*, in *Roczniki teologiczne* 7 (1993), pp. 89-101.

KRAVEC S.L., *O krasote duchovnoj (P.A. Florenskij: religiozno-nravstvennye vozzrenija)* [*Sulla bellezza spirituale (P.A. Florenskij: le idee religioso-morali)*], Moskva 1990.

LAHUSEN T., *La théorie du symbole de P.A. Florenskij à la lumière de la linguistique du discours littéraire*, in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI (edd.), *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni...*, pp. 331-340.

LILIENFELD VON F., *Priester Pavel Florenskij (1882-1937). Russisches Universalgenie, Märtyrer der orthodoxen Kirche*, in *Ostkirchliche Studien* 43 (1994), pp. 3-22.

LOSEV A.F., *Termin «magija» v ponimanii P.A. Florenskogo* [*Il termine «magia» nella concezione di P.A. Florenskij*], a c. di P.V. Florenskij, in *UVM-2*, pp. 278-280.

LOSSKIJ N.O., *Preemniki Vl. Solov'eva* [*Eredi di V. Solov'ev*], in *Put'* 3 (1926), pp. 14-28.

LOSSKIJ N.O., *History of russian Philosophy* (cap. 14: *Father Pavel Florensky*, pp. 176-191), New York 1951.

MARXER F., *Le problème de la vérité et de la tradition chez Pavel Florensky*, in *Istina* 25 (1980), pp. 212-236.

MORRA L., *Conoscenza, amore, mistero e simbolo in Pavel Florenskij*, in *Russia cristiana* 1 (9181), pp. 48-66.

NERETINA S.S., *Berdjaev i Florenskij: o smysle istoričeskogo* [*Berdjaev e Florenskij: sul senso della storia*], in *Voprosy filosofii* 3 (1991), pp. 67-83.

NIKITIN V., *Večer pamjati svjaščennika Pavla Florenskogo v Leningradskoj Duchovnoj Akademii* [*La serata commemorativa dedicata al sac. P. Florenskij all'Accademia teologia di Leningrad*], in *MP* 7 (1982), pp. 24-26.

NIKITIN V., *Pamjati svjaščennika Pavla Florenskogo* [*In memoria del sac. P. Florenskij*], in *MP* 4 (1982), pp. 10-12.

NIKITIN V.A., *Usta pravednika izrekajut premudrost'... Otlik na stat'ju N.K.G. «...I ellini premudrosti iščut» (zametki o sofiologii)* [*La bocca del giusto pronunzia la sapienza... Risposta al saggio di N.K.G.: «...E gli elleni cercano la sapienza» (note sulla sofiologia)*], in *VRCHD* 149 (1987), pp. 12-45.

NIKITIN V.A., *Chramovoe dejstvo kak sintez iskusstv (Svjaščennik Pavel Florenskij i Nikolaj Fedorov)* [*Il rito ortodosso come sintesi delle arti (Sac. P. Florenskij e N. Fedorov)*], in *Simvol* 20 (1988), pp. 219-235.

OBOLENSKY S., *La sophiologie et la mariologie de Paul Florensky*, in *Unitas* 3 (1946), pp. 63-70 e 4 (1946), pp. 31-49.

OLEKSENKO A.I., *O poeme «Oro»* [*Sul poema «Oro»*], in *ORO*, pp. 199-213.

PARŠIN A.N., *Po povodu stat'i N.K. Boneckoj ob otce Pavle Florenskom* [*Sull'origine del saggio di N.K. Boneckaja sul padre P. Florenskij*], in *VRCHD* 162-163 (1991), pp. 155-170.

PENTKOVSKIJ A.M., *Archimandrit Serapion Maškin i student Pavel Florenskij (Novye materialy)* [*L'archimandrita Serapion Maškin e lo studente P. Florenskij (I nuovi materiali)*], in *Simvol* 24 (1990), pp. 205-228.

PISKUNOV V.M., *Pavel Florenskij i Andrej Belyj. (K postanovke problemy)* [*P. Florenskij e A. Belyj (Sull'impostazione del problema)*], in M. HAGEMEISTER - KAUCHTSCHISCHWILI N. (edd.), *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni...*, pp. 89-100.

POLOVINKIN S.M., *P.A. Florenskij: Logos protiv chaosa* [*P.A. Florenskij: Logos contro caos*], Moskva 1989.

POLOVINKIN S.M., *«Filosofsko-matematičeskij sintez» P.A. Florenskogo* [*La «sintesi filosofico-matematica» di P.A. Florenskij*], in V.A. ROSOV - P.V. FLORENSKIJ (edd.), *P.A. Florenskij: filosofija, nauka, technika...*, pp. 44-45.

POLOVINKIN S.M. - FLORENSKIJ P.V., *Sergievskoe delo «byvšich»* [*La causa sergievana degli «scomparsi»*], in *Vperëd* n. 42 (1993) fino al n. 79 (1993), p. 4.

POLOVINKIN S.M. - FLORENSKIJ P.V., *Vtoroj arest* [*Il secondo arresto*], in D.J. VASIL'EV (ed.), *P.A. Florenskij: arest i gibel'* [*P.A. Florenskij: l'arresto e la morte*], Ufa 1997, pp. 9-67.

PROSVIRNIN I., *O tvorčeskom puti svjaščennika Pavla Florenskogo* [*Sui percorsi dell'opera del sac. Pavel Florenskij*], in *MP* 4 (1982), pp. 65-76.
RAUSCHENBACH B.V., *Logika troičnosti* [*La logica della triadicità*], in *VF* 3 (1993), pp. 62-70.
RODNJANSKAJA I.B., *S.N. Bulgakov i P.A. Florenskij: K filosofii družby* [*S.N. Bulgakov e P.A. Florenskij: sulla filosofia dell'amicizia*], in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI (edd.), *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni...*, pp. 115-129.
ROSOV V.A., *Sfera rozuma ili sfera ducha?* [*Sfera della ragione o dello spirito?*], in V.A. ROSOV - P.V. FLORENSKIJ (edd.), *P.A. Florenskij: filosofija, nauka, technika...*, pp. 22-24.
RUPPERT J., *Vom Licht der Wahrheit. Zum 100. Geburstag von P.A. Florenskij*, in *Kerygma und Dogma* 28 (1982), pp. 179-214.
SALIZZONI R., *La prospettiva rovesciata, simbolismo e realismo in P. Florenskij*, in *Rivista di estetica* 16 (1984), pp. 32-44.
SLESINSKI R., *Filosofija kul'ta po učeniju o. Pavla Florenskogo* [*La filosofia del culto secondo l'insegnamento del padre P. Florenskij*], in *VRCHD* 135 (1981), pp. 39-53.
SLESINSKI R., *La sofiologia di Pavel Florenskij e la sua attualità oggi*, in *Unitas* 4 (1982), pp. 250-266.
SLESINSKI R., *The Relationship of God and Man in Russian Religious Philosophy from Florensky to Frank*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 3 (1992), pp. 217-235.
STRUVE N., *K stoletiju svjaščennika Pavla Florenskogo* [*Nell'occasione del centenario di P. Florenskij*], in *VRCHD* 135 (1981), pp. 3-4.
STRUVE N., *Florenskij i Chomjakov* [*Florenskij e Chomjakov*], in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI (edd.), *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni...*, pp. 83-88.
SVIRIDOV I.A., *Bogoslovskaja koncepcija svjaščennika Pavla Florenskogo* [*La concezione teologica del sac. P. Florenskij*], in *MP* 5 (1982), pp. 73-75.
SVIRIDOV I.A., *Gnoseologija svjaščennika Pavla Florenskogo* [*La gnoseologia del sac. Pavel Florenskij*], in *BT* 1986 (almanacco omaggio della MDA, senza numero), pp. 264-292.
SZILÁRD L., *Andrej Belyj i P.A. Florenskij* [*A. Belyj e P.A. Florenskij*], in *SSH* 33 (1987), pp. 227-238.
ŠAPOŠNIKOV L.E, *P.A. Florenskij i sovremenoe pravoslavnoe bogoslovie* [*P.A. Florenskij e la teologia ortodossa contemporanea*], in *Filosofskie nauki* 5 (1987), pp. 67-77.

ŠENTALINSKIJ V., *Materialy iz sledstvennogo dela* [*Materiali concernenti una causa inquirente*], in *VRCHD* 160 (1990), pp. 71-77.
ŠIŠKIN A., *O granicach iskusstva u Vja. Ivanova i o. Pavla Florenskogo* [*Sui confini dell'arte in V. Ivanov e padre P. Florenskij*], in *VRCHD* 160 (1990), pp. 118-140.
TEMPEST P., *P.A. Florenskij i A.S. Chomjakov* [*P.A. Florenskij e A.S. Chomjakov*], in *Simvol* 16 (1986), pp. 135-139.
TICHOLAZ A.G. - TRIANDAFILLIDIS D.V., *Interpretacija platonisma v tvorčestve Pavla Florenskogo* [*L'interpretazione del platonismo nell'opera di Pavel Florenskij*], in *Filos. i sociol. mysl'* 6 (1991), pp. 94-118.
TRUBAČEV A., *Episkop Antonij (Florensov) - duchovnik svjaščennika Pavla Florenskogo* [*Il vescovo Antonij (Florensov) - guida spirituale del sacerdote P. Florenskij*], in *MP* 9 (1981), pp. 71-77 e 10 (1981), pp. 65-73.
TRUBAČEV A., *Osnovnye čerty ličnosti, žizn' i tvorčestvo svjaščennika Pavla Florenskogo* [*I tratti fondamentali della persona, della vita e dell'opera del sac. Pavel Florenskij*], in *MP* 4 (1982), pp. 12-19.
TRUBAČEV A., *K 100-letiju so dnja roždenija svjaščennika Pavla Florenskogo (1882-1943)* [*Nell'occasione del centennario della nascita del sac. Pavel Florenskij (1882-1943)*], in *BT* 23 (1982), pp. 264-320.
TRUBAČEV A., *Ukazatel' pečatnych trudov svjaščennika Pavla Florenskogo* [*Indice delle opere pubblicate del sac. Pavel Florenskij*], in *BT* 23 (1982), pp. 280-309.
TRUBAČEV A., *Svjaščennik Pavel Florenskij - professor Moskovskoj Duchovnoj Akademii* [*Sac. Pavel Florenskij - professore dell'Accademia teologica di Mosca*], in *BT* 1986 (almanacco omaggio della MDA, senza numero), pp. 226-246.
TRUBAČEV A., *Predislovie. Pavel Florenskij: Vospominanija* [*Prefazione. P. Florenskij: Ricordi*], in *Literaturnaja učeba* 2 (1988), pp. 144-147.
TRUBAČEV A., *Iz istorii knigi «Stolp i utverždenie istiny»* [*Dalla storia del libro «La colonna e il fondamento della verità»*], in *Stolp* (II), pp. 827-837.
TRUBAČEV A., *Antropodicea svjaščennika Pavla Florenskogo* [*L'antropodicea del sac. P. Florenskij*], in *UVM-1*, pp. 351-369.
TRUBAČEV A., *Predislovie (Prefazione)*, in P.A. FLORENSKIJ, *Detjam moim. Vospominan'ja prošlych dnej...*, pp. 7-20.
TRUBAČEV A., *Father Pavel Florenskij: «That you Remember the Lord...»*, in *The Journal of the Moscow Patriarchate* 3 (1991), pp. 24-27.

TRUBAČEV A., *Žizn' i sud'ba* [*La vita e il destino*], in *SČT-1*, pp. 3-36.
TRUBAČEV A., *Naučno-techničeskaja izobretatel'skaja dejatel'nost' P.A. Florenskogo v 1920-1933* [*L'ingegnosa attività scientifico-tecnica di P.A. Florenskij negli anni 1920-1933*], in D.Ju. VASIL'EV (ed.), *P.A. Florenskij: arest i gibel'...*, Ufa 1997, pp. 211-227.
TRUBAČEV A. - FLORENSKIJ P.V., *Svjaščennik Pavel Florenskij* [*Sac. P. Florenskij*], in P.A. FLORENSKIJ, *Ikonostas...*, pp. 5-19.
TRUBAČEVA M.S. - TRUBAČEV S.Z., *Sergiev Posad v žizni P.A. Florenskogo* [*Sergiev Posad nella vita di P.A. Florenskij*], in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI (edd.), *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni...*, pp. 17-37.
TYSZKIEWICZ S., *Réflexions du théologien russe moderniste Paul Florensky sur l'Eglise*, in *Gregorianum* 15 (1934), pp. 255-261.
VALENZIANO M.G., *Florenskij. La luce della verità*, Roma 1986.
VALENZIANO M.G., *L'amicizia: fermento ecclesiale. L'originale prospettiva di P. Florenskij*, in *La scala* 2 (1994), pp. 63-71.
VALENTINI N., *L'etica nel pensiero russo*, in *Rivista di teologia morale* 4 (1992), pp. 473-502.
VALENTINI N., *Ermeneutica dell'icona in Florenskij*, in *Iconostasi* 1 (1992), pp. 6-11.
VALENTINI N., *Memoria e risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, Verucchio 1997.
VASIL'EV D.J. (ed.), *P.A. Florenskij: arest i gibel'* [*P.A. Florenskij: l'arresto e la morte*], Ufa 1997.
VIZGIN V.P., *Opyt v tvorčestve Pavla Florenskogo (k sporam o svoeobrazii russkoj filosofskoj tradicii)* [*Il ruolo dell'esperienza nell'opera di P. Florenskij (a proposito delle discussioni sull'originalità della tradizione filosofica russa)*], in D.J. VASIL'EV (ed.), *P.A. Florenskij: arest i gibel'...*, pp. 228-248.
WENZLER L., *Il cuore nella tradizione filosofico-teologica della Chiesa ortossa russa: Chomjakov, Solov'ëv, Florenskij*, in G. BESCHIN (ed.), *Antonio Rosmini, filosofo del cuore. Philosophia e theologia cordis nella cultura occidentale (Atti del Convegno di Rovereto 1993)*, Brescia 1995, pp. 535-556.
ZEN'KOVSKIJ V.V., *Istorija russkoj filosofii*, (vol. II [2], cap. 6: *Metafizika vseedinstva. O. P. Florenskij i o. S. Bulgakov*, pp. 182-198), Leningrad 1991.
ZOTKINA O.Ja., *Simbol v «ontologii tvorčestva» P.A. Florenskogo (k charakteristike «religioznogo estetizma»)* [*Il simbolo nell'«ontologia della creazione artistica» di P.A. Florenskij*], dattiloscritto, Moskva 1991 (tesi di laurea all'Università di M.V. Lomonosov).
ŽÁK L., *P.A. Florenskij: progetto e testimonianza di una gnoseologia trinitaria*, in P. CODA - A. TAPKEN (edd.), *La Trinità e il pensare*, Roma 1997, pp. 193-228.
ŽÁK L., *L'interpretazione di Fil 2, 6-8 e la concezione della kenosis nell'opera di P.A. Florenskij*, in A. STRUS - R. BLATNICKÝ (edd.), *Dummodo Christus annuntietur. Studi biblico-patristici in onore del prof. Heriban*, Roma 1998.
ŽÁK L., *Lo Spirito Santo e la nuova creazione. Testimonianza di P.A. Florenskij*, in *Filosofia e teologia* 3 (1998), pp. 510-526.

3. FILOSOFIA, TEOLOGIA E CULTURA RUSSE

AMMANN A.M., *Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrinischen Russland*, in *Orientalia Chr. Periodica* 4 (1983), pp. 120-156.
AVERINCEV S., *Cose attuali cose eterne. La Russia d'oggi e la cultura europea*, Milano 1989.
ASNAGHI A., *L'amante della Sofia. Vita e pensiero di V.S. Solov'ëv*, Roma 1980.
BELYJ A., *Intelligencija i cerkov* [*Intellighenzia e chiesa*], a c. di A.V. Lavrov, in *SSH* 34 (1988), pp. 223-235.
BELYJ A., *Simvolizm kak miroponimanie*, a c. di L.A. Sugaj, Moskva 1994; tr. it. a c. di R. Platone, in *Il colore della parola. Saggi sul simbolismo*, Napoli 1986, pp. 55-76.
BERDJAEV N.A., *Vozrozdenie pravoslavija (o. S. Bulgakov)* [*La rinascita dell'ortodossia (padre S. Bulgakov)*], in B.V. EMEL'JANOV - A.I. NOVIKOV (edd.), *N. Berdjaev o russkoj filosofii* [*N. Berdjaev sulla filosofia russa*], vol. 2, Moskva 1990, pp. 167-197.
BERDJAEV N.A., *Samopoznanie*, Moskva 1990; tr. it. di G. Donini, *Autobiografia spirituale*, Firenze 1954.
BERDJAEV N.A., *Smysl tvorčestva. Opyt opravdanija čeloveka*, Paris 1985²; tr. it. *Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo*, a c. di A. Dell'Asta, Milano 1994.
BERDJAEV N.A., *Il problema dell'uomo. Lineamenti per un'antropologia cristiana*, in *L'Altra Europa* 201 (1989), pp. 60-87.
BERNARDI P. - BOSCO N. - LINGUA G., *Storia e storiografia bulgakoviane*, in *Filosofia e teologia* 2 (1992), pp. 236-252.

BOSCO N., *Vladimir Solov'ev e Sergej N. Bulgakov. Due sofiologie*, in *Filosofia e teologia* 2 (1992), pp. 199-215.
BOUYER L., *Sophia ou le Monde en Dieu*, Paris 1994.
BULGAKOV S.N., *Priroda v filosofii Vl. Solov'ëva* [*La natura nella filosofia di V. Solov'ëv*], in ID., *Sočinenija v dvuch tomach* [*Opere in due volumi*], vol. 1, a c. di S.S. Choružij, Moskva 1993, pp. 17-46.
BULGAKOV S.N., *Svet nevečernyj* [*La luce senza tramonto*], a c. di V.V. Sapov, Moskva 1994 (1917[1]).
BULGAKOV S.N., *Dogmatičeskoe obosnovanie kul'tury* [*La fondazione dogmatica della cultura*], in ID., *Sočinenija v dvuch tomach...*, vol. 1, pp. 637-643.
BULGAKOV S.N., *Ipostas i ipostasnost'* [*Ipostasi e ipostaticità*], in *Sbornik statej, posvjaščennych P.V. Struve* [*Miscellanea in onore di P.V. Struve*], Praga 1925, pp. 353-371.
BULGAKOV S.N., *Tragedija filosofii (Filosofija i dogmat)* [*La tragedia della filosofia (Filosofia e dogma)*], in ID., *Sočinenija v dvuch tomach...*, vol. 2, pp. 311-518.
BULGAKOV S.N., *Glavy o troičnosti* [*I capitoli sulla Trinità*], in *PM* 1 (1928), pp. 31-88 e 2 (1930), pp. 25-85.
BULGAKOV S.N., *Agnec Božij*, Paris 1933; tr. it. *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, tr. di Ornella M. Nobile Ventura, Roma 1990.
BULGAKOV S.N., *La Sagesse de Dieu. Résumé de Sophiologie*, Lausanne 1983.
BULGAKOV S.N., *Utešitel'*, Paris 1943; tr. it. *Il Paraclito*, tr. di F. Marchese, introduzione di P.C. Bori, Bologna 1987[2].
CHORUŽIJ S.S., *Ideja vsejedinstva ot Geraklita do Loseva* [*L'idea dell'unisostanzialità da Eraclito a Losev*], in *Načala* 1 (1991), pp. 60-94.
CHORUŽIJ S.S., *Filosofskij process v Rossii kak vstreča filosofii i pravoslavija* [*Il processo filosofico in Russia come incontro tra filosofia e ortodossia*], in *VF* 5 (1991), pp. 26-57.
CHORUŽIJ S.S., *Chomjakov i princip sobornosti* [*Chomjakov e il principio della sobornost'*], in *VRCHD* 162-163 (1991), pp. 85-30.
CHRAPOVICKIJ A., *Nravstvennaja ideja dogmata Presvjatoj Troici* [*L'idea morale del dogma della SS.ma Trinità*], Kazan' 1898.
CIOFFARI G., *La «Sobornost'» nella teologia russa. La visione della Chiesa negli scrittori ecclesiastici della prima metà del XIX secolo*, in *Nicolaus* 5 (1997), pp. 259-324.
CIOFFARI G., *A.S. Chomjakov e l'itinerario filosofico della Sobornost'*, in *Nicolaus* 6 (1978), pp. 87-129.

CIORAN S.D., *Vladimir Soloviev and the knighthood of the Divine Sophia*, Ontario 1977.
CODA P., *Un'introduzione storica e metodologica alla cristologia di S. Bulgakov*, in *Lateranum* 2 (1989), pp. 435-479.
CODA P., *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Roma 1998.
COPLESTON F.C., *Russian religious Philosophy. Selected aspects*, Cambridge 1988.
DAHM H. - IGNATOW A. (edd.), *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*, Darmstadt 1996.
DELL'ASTA A., *La via russa all'esperienza cristiana*, in *La nuova Europa* 277 (1998), pp. 5-29.
DIOLETTA SICLARI A.M., *Schelling e la cultura russa nei primi decenni del XIX secolo*, in *Orientalia Chr. Periodica* 2 (1977), pp. 389-407 e 1 (1979), pp. 145-158.
ERN V.F., *Bor'ba za Logos. Nečto o Logose russkoj filosofii i naučnosti* [*La lotta per il Logos. Cenni sul Logos della filosofia russa e della scientificità*], in ID., *Sočinenija* [*Opere*], a c. di N.V. Kotrelev e E.V. Antonova, Moskva 1991.
EVDOKIMOV P., *Le Christ dans la Pensée Russe*, Paris 1970; tr. it. di B. Magi, *Cristo nel pensiero russo*, Roma 1972.
FLOROVSKIJ G.A. *Puti russkogo bogoslovia*, Paris 1937; tr. it. di F. Galanti, *Vie della teologia russa*, a c. di P.C. Bori, Genova 1987.
FËDOROV N.F., *Filosofija obščego dela* [*Filosofia dell'opera comune*], a c. di V.A. Koževnikov e N.P. Peterson, voll. 1-2, Charbin 1928-29.
FRANK S.L., *Duchovnye osnovy obščestva* [*Le fondamenta spirituali della società*], a c. di P.V. Alekseev, Moskva 1992.
GHIDINI M.C., *Il cerchio incantato del linguaggio. Moderno e antimoderno nel simbolismo di Vjačeslav Ivanov*, Milano 1997.
HAGEMEISTER M., *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, München 1989.
JAKOVENKO B., *Filosofi russi. Saggio di storia della filosofia russa*, Firenze 1925.
JAKOVENKO V., *Tridsat' let russkoj filosofii (1900-1929)* [*I trenta anni della filosofia russa (1900-1929)*], in *Filosofskie nauki* 10 (1991), pp. 61-96.
JOOS A., *La conciliarità o l'«insiemità conciliabile» nella teologia della «Sobornost'» ortodossa russa recente*, in *Nicolaus* 18 (1991), pp. 183-275.

KAMENSKIJ Z.A., *Russkaja filosofija načala XIX v. i Schelling* [*La filosofia russa dell'inizio del XIX sec. e Schelling*], Moskva 1980.
KARSAVIN, *O načalach. (Opyt christianskoj matafiziki)* [*Sui principi. (Saggio di metafisica cristiana)*], Berlin 1925.
KAUCHTSCHISCHWILI N., *Andrej Belyj e Vladimir Solov'ev. Riflessioni su un incontro incancellabile*, in *Europa Orientalis* 6 (1987), pp. 95-133.
KOROTKAJA T.P., *V poiskach novoj racional'nosti. Religioznaja filosofija v Rossii konca XIX - načala XX v.* [*In cerca di una nuova razionalità. La filosofia religiosa in Russia dalla fine del XIX all'inizio del XX sec.*], Minsk 1994.
LIALINE C., *Le débat sophiologique*, in *Irénikon* XII (1936), pp. 168-205.
LILIENFELD VON F., *Sophia - die Weisheit Gottes. Über die Visionen des Wladimir Solowiew als Grundlage seiner «Sophiologie»*, in *Una Sancta* 39 (1984), pp. 113-129.
LOSEV A.F., *Vladimir Solov'ëv i ego vremja* [*V. Solov'ëv e il suo tempo*], Moskva 1990.
LOSEV A.F., *Bytie, imja, kosmos* [*Essere, nome, cosmo*], Moskva 1993.
LOSEV A.F., *Očerki antičnogo simbolizma i mifologii* [*Studio del simbolismo antico e della mitologia*], Moskva 1993.
LOSSKIJ V., *Spor o Sofii. «Dokladnaja zapiska» prot. S. Bulgakova i smysl Ukaza Moskovskoj Patriarchii* [*Disputa sulla Sofia. «Le annotazioni» di S. Bulgakov e il Documento del Patriarcato di Mosca*], Paris 1936.
MIRSKIJ D.P., *Storia della letteratura russa*, Cernusco s/N 1995.
PEANO L., *La Chiesa nel pensiero russo slavofilo*, Brescia 1964.
PIOVESANA G., *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, Alba 1992.
PITIRIM NEČAEV (epis.), *Osnovnye problemy sovremennogo bogoslovskogo issledovanija v ich razvitii s konca XIX veka* [*I principali problemi della ricerca teologica contemporanea nel loro sviluppo a partire dalla fine del XIX sec.*], in *BT* 5 (1970), pp. 215-226.
POLOVINKIN S.M., *Filosofia e ortodossia: gli «starcy» e la teoria della «Verità vivente»*, in N. KAUCHTSCHISCHWILI - A. MAINARDI (edd.), *San Sergio e il suo tempo*, Magnano 1996, pp. 231-237.
POLTORACKOJ N.P. (ed.), *Russkaja religiozno-filosofskaja mysl' XX veka* [*Il pensiero religioso-filosofico russo del XX secolo*], Pittsburgh 1975.
RADLOV E., *Storia della filosofia russa*, Roma 1925.

ROZANOV V.V., *Religija i kul'tura* [*Religione e cultura*], a c. di E.V. Barabanov, vol. 1, Moskva 1990.
ROZANOV V.V., *Uedinennoe*, a c. di E.V. Barabanov, vol. 2, Moskva 1990; tr. it. a c. di A. Pescetto, *Foglie cadute*, con un saggio di A.M. Ripellino, Milano 1976.
SALIZZONI R., *L'idea russa di estetica. Sofia e Cosmo nell'arte e nella filosofia*, Torino 1992.
SCHULTZE B., *Der Gegenwartige Streit um die Sophia, die Göttliche Weisheit in der Orthodoxie*, in *Stimmen der Zeit* 10 (1940), pp. 318-324.
SCHULTZE B., *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Wien 1950.
SOLOV'ËV V.S., *Istorija i buduščnost' teokratii* [*La storia e il futuro della teocrazia*], Zagreb 1887.
SOLOV'ËV V.S., *Filosofskie načala cel'nogo znanija*, in ID., *Sočinenija v dvuch tomach*, a c. di A.V. Gulyga e A.F. Losev, vol. 2, Moskva 1990².
ŠPIDLÍK T., *L'idea russa, un'altra visione dell'uomo*, Roma 1995.
TRUBECKOJ E.N., *Tri očerka o russkoj ikone*, Novosibirsk 1991; tr. it. *Contemplazione nel colore. Tre studi sull'icona russa*, a c. di S. Rapetti, tr. di P. Cazzola, Milano 1977.
ZANDER L.A., *Die Weisheit Gottes im russischen Glauben und Denken*, in *Kerygma und Dogma* 2 (1965), pp. 29-53.
ZEN'KOVSKIJ V.V., *Ideja vseedinstva v filosofii Vladimira Solov'ëva* [*L'idea dell'unisostanzialità nella filosofia di V. Solov'ëv*], in *Pravoslavnaja mysl'* 10 (1955), pp. 45-59.
ZERNOV N., *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, London 1963; tr. it. *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, Milano 1978.

4. TEOLOGIA, SPIRITUALITÀ ED ETICA DI TRADIZIONE ORIENTALE

EVDOKIMOV P., *L'Orthodoxie*, Neuchâtel-Paris 1959; tr. it. di M. Girardet, *L'ortodossia*, Bologna 1981.
EVDOKIMOV P., *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Paris 1972; tr. it. di P. Giuseppe da Vetralla, *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Cinisello Balsamo 1990⁵.
FELMY K.CH., *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990.

CAVALCANTI, *L'esperienza di Dio nei Padri greci. Il trattato «Sullo Spirito Santo» di Basilio di Cesarea*, Roma 1984.
GROSS J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris 1938.
KARDAMAKIS M., *Spirito e vita cristiana secondo l'Ortodossia*, vol. 1. *Dalla grazia alla libertà*, tr. dal greco di E. Pavlidou, Roma 1997.
LOSSKIJ V., *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944; tr. it. *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, tr. di M. Girardet, Bologna 1990.
MEYENDORFF J., *Byzantine Theology*, New York 1979², tr. it. *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, tr. di C. Impera, Casale Monferrato 1984.
MEYENDORFF J., *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, tr. it a c. della Comunità di Bose, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Milano 1997.
MIQUEL P., *L'expérience de Dieu*, Paris 1977.
MIQUEL P., *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IVe au XIVe siècle*, Paris 1989.
NELLAS P., *Voi siete dèi. Antropologia dei Padri della Chiesa*, tr. dal greco di A. Fyrigos, Roma 1993.
PEROLI E., *Uomo e Dio in Gregorio di Nissa*, in *Quaderni di Teologia e Pastorale* 9-10 (1995), pp. 143-169.
PETRÀ B., *Cristo salvatore della verità personale dell'uomo nella riflessione ortodossa contemporanea*, in M. NALEPA - T. KENNEDY (edd.), *La coscienza morale oggi. Omaggio al prof. Domenico Capone*, Roma 1987, pp. 373-405.
PETRÀ B., *Etica e vita spirituale nell'ortodossia. In dialogo con I. Mancini e T. Goffi*, in *Rivista di teologia morale* 83 (1989), pp. 61-75.
PETRÀ B., *La vita in Cristo. Temi etici nel pensiero di Nicola Cabasilas*, in *Studia Moralia* 27 (1989), pp. 77-102.
PETRÀ, B., *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea*, Bologna 1991.
PETRÀ B., *La teologia morale ortodossa, oggi*, in *Ostkirchliche Studien* 2-3 (1993), pp. 188-197.
SCHIPFLINGER T., *Sophia-Maria. Eine ganzheitliche Vision der Schöpfung*, München-Zürich 1988.
SPITERIS Y., *La conoscenza «esperienziale» di Dio e la teologia nella prospettiva orientale*, in *Antonianum* 3 (1997), pp. 365-426.
STUDER B., *Divinizzazione*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, a c. di A.D. Bernardino, vol. 1, Casale Monferrato 1983, pp. 995-999.

ŠPIDLÍK T., *Il cuore nella spiritualità dell'Oriente cristiano*, in AA.VV., *Lezioni sulla Divinoumanità*, Roma 1994.
TORRANCE T.F., *Trinitarian Perspektives. Toward Doctrinal Agreement*, Edinburgh 1994.
YANNARAS CH., *La libertà dell'ethos*, tr. it. dal greco di B. Petrà, Bologna 1984.

5. ALTRI STUDI UTILIZZATI

ALEKSEEV V.G., *N.V. Bugaev i problemy idealizma Moskovskoj matematičeskoj školy* [*N.V. Bugaev e i problemi dell'idealismo della Scuola matematica di Mosca*], Jurev 1905.
BUGAEV N.V., *Matematika kak orudie naučnoe i pedagogičeskoe* [*La matematica come strumento scientifico e pedagogico*], Moskva 1869.
BUGAEV N.V., *Osnovnyja načala evoljucionnoj monadologii* [*I principi fondamentali della monadologia evolutiva*], Moskva 1893.
BUGAEV N.V., *Matematika i naučno-filosofskoe mirosozercanie* [*La matematica e la visione scientifico-filosofica del mondo*], in P.A. NEKRASOV - L.K. LACHTIN - L.M. LOPATIN - A.P. MININ, *Nikolaj Vasil'evič Bugaev (Reči proiznesennye v zasadanii Moskovskogo Matematičeskogo Obščestva 16 marta 1904 goda)* [*N.V. Bugaev (I discorsi tenuti nell'occasione della riunione della Società matematica di Mosca il 16 marzo 1904)*], vol. 2, Moskva 1905, pp. 99-119.
CACCIARI M., *Icone della Legge*, Milano 1985.
CIOLA N., *Teologia trinitaria. Storia-metodo-prospettive*, Bologna 1996.
CODA P., *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Roma 1997.
CODA P., *Evento pasquale. Trinità e storia*, Roma 1984.
CODA P., *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Roma 1987.
DEMIDOV S.S., *N.V. Bugaev i vozniknovenie Moskovskoj školy teorii funkcij dejstvitel'nogo peremennogo* [*N.V. Bugaev e la genesi della Scuola moscovita della teoria di funzione del variabile reale*], in *IMI* 29 (1985), pp. 113-124.
DEMIDOV S.S., *Iz rannej istorii moskovskoj školy teorii funkcii* [*Sulle origini della Scuola moscovita della teoria di funzione*], in *IMI* 30 (1986), pp. 124-130.
EGOROV D.F., *Naučnye trudy N.V. Bugaeva* [*Le opere scientifiche di N.V. Bugaev*], Kijev 1904.
GIOVANNI DI RUUSBROEC, *La vita divina*, a c. di M. Vannini, Milano 1998.

HEMMERLE K., *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1992², tr. it *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, tr. di T. Franzosi, Roma 1996².
HEMMERLE K., *Leben aus der Einheit*, Freiburg i.Br. 1995; tr. it. *Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero*, tr. di V. De Marco, Roma 1998.
MEDVEDEV F.A., *O kurse lekcij B.K. Mlozdeevskogo po teorii funkcij dejstvitel'nogo peremennogo, pročitannych osen'ju 1902 g. v moskovskom universitete* [*Sul corso di lezioni di V.K. Mlozdeevskij dedicate alla teoria di funzione del variabile reale, lette nell'autunno del 1902 all'Università di Mosca*], in *IMI* 30 (1986), pp. 130-148.
MININ A.P., *O trudach N.V. Bugaeva po teorii čisel* [*Sui lavori di N.V. Bugaev riguardanti la teoria dei numeri*], Moskva 1904.
NEKRASOV P.A. - LACHTIN L.K. - LOPATIN L.M. - MININ A.P., *Nikolaj Vasil'evič Bugaev (Reči proiznesennye v zasadanii Moskovskogo Matematičeskogo Obščestva 16 marta 1904 goda)* [*N.V. Bugaev (Discorsi tenuti in occasione della riunione della Società matematica di Mosca il 16 marzo 1904)*], vol. 2, Moskva 1905.
POLOVINKIN S.M., *O studenčeskom matematičeskom kružke pri moskovskom matematičeskom obščestve v 1902-1903 gg.* [*Sul circolo matematico studentesco presso la Società matematica di Mosca negli anni 1902-1903*], in *IMI* 30 (1986), pp. 148-158.
POLOVINKIN S.M., *Psicho-aritmo-mechanik (filosofskie čerty portreta P.A. Nekrasova)* [*Lo psico-aritmo-meccanico (tratti filosofici del profilo di P.A. Nekrasov)*], in *Voprosy istorii estestvoznanija i techniki* 2 (1994), pp. 109-113.
PLATONE, *Tutti gli scritti*, a c. di G. Reale, Milano 1991.
RATZINGER J., *Einführung in das Christentum*, München 1968; tr. it. *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1969⁶.
TAGLIAGAMBE S., *Epistemologia del confine*, Milano 1997.
USOV S.A., *N. Bugaev*, Moskva 1886.

Indice dei nomi

Abbagnano N.: 228
Abel N.H.: 159
Abramov A.I.: 34
Accarini G.: 52, 53
Adamer J.: 159
Agostino: 220, 246, 258, 261, 266, 426
Aksakov K.S.: 208, 289
Akulinin V.N.: 208
Akvilonov E.: 392, 393
Alekseev V.G.: 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142
Alferov P.A.: 199
Altissimo C.: 52
Alzati C.: 467
Ambrogio: 351
Ammann A.M.: 304
Anassimandro di Mileto: 75
Andreev F.K.: 23, 198, 199
Anselmo di Canterbury: 258
Antonio il Grande: 237, 371
Arcesilao: 239
Archimede: 149
Aristotele: 167, 194, 238, 420
Askol'dov S.A.: 143
Asnaghi A.: 304
Atanasio d'Alessandria: 219, 253, 254, 300, 308, 324, 326, 342, 389
Averincev S.: 49

Baader F. von: 192, 208, 300
Bach J.S.: 92
Bakunin M.: 206
Bal'mont K.D.: 179
Balagjan S.A.: 132
Baldwin D.M.: 94
Balthasar H.U. von: 47, 220, 478
Baron R.: 328
Barsukov: 132
Basilio di Cesarea: 333
Basilio il Grande: 300, 351, 429
Bazzarelli E.: 76
Bechaj (rabbi): 375
Beethoven L.: 91
Beljaev A.: 392
Beljaev I.: 23
Belov B.S.: 39, 136, 465
Belyj A.: 25, 30, 31, 35, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 188, 295, 419, 469, 470
Berdjaev N.A.: 30, 33, 35, 36, 40, 50, 214, 264, 294, 304, 334, 341, 343, 377, 396, 456
Bergson H.: 328
Bernardi P.: 305
Bernardino A.D.: 218
Bernardo di Chiaravalle: 279
Beschin G.: 366
Bibichin V.V.: 31
Blok A.A.: 179, 193
Bogdaševskij D.: 400
Böhme J.: 208, 278, 300
Bois-Reymond P. du: 159, 214, 330, 339
Bolotov V.V.: 51
Bonaventura: 220

Boneckaja N.K.: 30, 50, 51, 121, 418
Borel E.: 159
Borisov I.: 291
Borobe'v A.N.: 132
Bosco N.: 304, 305
Bouyer L.: 220, 304
Bovon J.: 392
Brjusov V.J.: 179, 182
Brodskij J.: 21
Bucharev A.M.: 304
Budda: 122
Bugaev B.N.: 178, 179
Bugaev N.V.: 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 469, 470
Bulgakov S.N.: 30, 31, 33, 35, 36, 48, 51, 52, 76, 187, 189, 193, 196, 199, 201, 209, 212, 216, 217, 218, 220, 246, 253, 261, 262, 263, 264, 302, 304, 305, 306, 307, 325, 349, 352, 397, 417, 418, 459, 466
Byčkov V.V.: 54, 82, 83, 93

Čaadaev P.J.: 33, 468
Caba J.: 421
Cabasilas N.: 342, 343, 354, 355
Cacciari M.: 54, 250
Callisto Xauthopulos: 286
Cantelli C.: 202, 264
Cantor G.: 134, 135, 136, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 242, 330, 469, 470
Cartesio (Descartes R.): 160
Cavalcanti E.: 474
Cecconi F.: 481
Černyševskij G.: 206
Char'kovščenko E.A.: 47
Chomjakov A.S.: 33, 208, 209, 288, 290, 392, 396, 397, 414
Choružij S.S.: 76, 88, 163, 201, 202, 208, 210, 290, 397
Chrapovickij A.: 211, 325, 394
Christa B.: 178
Cicerone M.T.: 228
Cioffari G.: 397
Ciola N.: 475
Cioran S.D.: 178, 304
Cirillo d'Alessandria: 299
Čirkov Ju.I: 39
Claudel P.: 64
Clément O.: 371
Clemente Alessandrino: 219, 326, 379
Coda P.: 54, 63, 64, 212, 264, 305, 417, 477, 478, 480
Cohen H.: 246, 292
Cola S.: 481
Comte A.: 207
Copleston F.C.: 302
Cusano N.: 242

Dahm H.: 206
Darwin Ch.R.: 112
Dauben J.W.: 150
Dell'Asta A.: 334
Demidov S.S.: 134, 135, 136, 159, 161
Dickens Ch.J.: 88
Dioletta Siclari A.M.: 209
Dionigi Areopagita: 299
Dobroljubov N.A.: 206
Dostoevskij F.M.: 88, 207, 272, 388
Drozdov F.: 392

Eckhart Meister: 208, 220
Egorov D.F.: 135
El'čaninov A.V.: 31, 114, 115, 189, 417
Elena, monaca: 418
Elsworth J.D.: 178
Emel'janov B.V.: 35, 341
Eraclito: 232, 297
Ern V.F.: 36
Ern V.F.: 114, 179, 180, 183, 229, 267, 304, 417
Evdokimov P.: 47, 48, 52, 210, 220, 305, 333, 344

Faraday M.: 112, 126
Farrugia E.F.: 386
Favorskij A.G.: 465
Favorskij V.A.: 39
Fëdorov N.F.: 207
Fëdorov N.V.: 211
Feiner J.: 475
Felmy K.Ch.: 474, 477
Feuerbach L.: 207
Fichte J.G.: 207, 209, 224, 245, 246
Filistinskij V.: 35
Filone: 208
Flaubert G.: 237, 385
Florenskaja A.M.: 23, 183
Florenskaja J.I.: 71
Florenskaja M.V.: 31
Florenskij A.I.: 71
Florenskij Al.A.: 71
Florenskij An.A.: 71
Florenskij J.A.: 71
Florenskij K.P.: 24, 72, 205, 418
Florenskij M.P.: 72
Florenskij Ma.P.: 418
Florenskij Mi.P.: 57, 87, 418
Florenskij O.A.: 71, 87, 125, 126, 418
Florenskij O.P.: 418
Florenskij P.: 364
Florenskij P.V.: 23, 29, 35, 39, 45, 49, 55, 57, 134, 149, 161, 168, 172, 201
Florenskij R.A.: 71
Florenskij V.P.: 418
Florensov A.: 188, 189, 198, 200
Florovskij G.: 307
Florovskij G.A.: 456
Florovskij G.V.: 34, 40, 41, 42, 50, 51
For P.: 453
Frank S.L.: 143, 187, 304
Fudel' I.: 47, 199, 294
Fudel'ov S.I.: 397
Fustel de Coulanges: 106, 107, 108

Gadamer H.G.: 55
Gal'ceva R.A.: 41, 50, 201
Galinskaja I.L.: 54
Garvjušin N.K.: 51, 307
Gejnz V.K. (Frey): 105
Gekkel E.: 112
Gercen A.I.: 47
German (starec): 199
Gerolamo: 351, 426
Giacintova A.M.: 200, 418
Gilson É.: 468
Giovanni Cassiano: 286
Giovanni Crisostomo: 429
Giovanni Damasceno: 299
Giovanni il Teologo: 377
Giovanni Paolo II: 467, 468, 473
Gippius Z.N.: 71, 179
Giustino: 351
Glagolev S.S.: 32
Glinka A.S. (Volgžskij): 33
Glubokovskij N.N.: 30
Goethe W.: 88, 108, 149, 167
Gogol N.V.: 375
Goltz H.: 34, 39, 45
Golubev M.: 392
Golubinskij F.A.: 199, 304
Golubovskij N.N., vescovo di Feofan: 392
Gomanickij P.: 304
Gorodenskij: 132
Grea D.: 392
Gregorio il Teologo: 428
Gregorio Nazianzeno: 287, 300, 311, 323, 333
Gregorio Nisseno: 128, 263, 266, 282, 287, 300, 325, 342, 367, 389
Gregorio Palamas: 285, 299, 342
Gross J.: 218, 219
Gruzinskij Isidor: 188, 190, 198, 200, 449, 451, 452

Gulyga A.V.: 48, 49
Guyot J.M.: 109

Haecker T.: 478
Hagemann G.: 233
Hagemeister M.: 46, 48, 49, 50, 55, 65, 89, 134, 179, 194, 200, 201, 202, 207, 307, 397, 418
Hammerling R.: 351
Hartmann E. von: 207
Haydn F.J.: 91
Hegel G.W.F.: 168, 176, 207, 209, 224, 248
Heidegger M.: 55, 227, 228, 266
Heine H.: 108, 260
Hemmerle K.: 479, 480
Hengstenberg H.E.: 478
Hesse H.: 82
Hoffman E.T.A.: 101, 318
Holthusen J.: 178
Holtzmann H.J.: 392
Hönig A.: 178

Ignatow A.: 206
Ignazio Xanthopulos: 286
Il'in V.N.: 34, 40
Il'junina L.A.: 121, 179, 180, 183
Ireneo di Lione: 333, 342, 393
Isacco di Ninive: 371
Isupov K.G.: 32, 397
Ivanov A.T.: 47
Ivanov V.V.: 30, 69, 304, 459
Ivanov V.: 209, 216
Ivanova E.V.: 41, 42, 45, 49, 50, 179, 180, 183, 210, 307
Ivanova L.: 33
Ivask J.: 52
Jakovenko B.: 37, 38
Jakovenko V.: 206
Jalaguier P.: 392, 396
Joos A.: 307, 397
Jordan C.: 138
Jovanovič M.: 30, 200, 266

Kaliba C.: 478
Kalinin J.A.: 47
Kamenskij Z.A.: 209
Kant E.: 95, 97, 121, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 207, 224, 232, 332, 347, 455, 469, 470, 475
Kardamakis M.: 337
Karsavin L.P.: 212, 220, 304, 380
Kauchtschischwili N.: 29, 30, 41, 47, 48, 50, 51, 53, 54, 65, 89, 121, 132, 134, 143, 174, 179, 180, 194, 200, 202, 210, 397, 418, 462
Kazarjan A.T.: 193, 392
Kennedy T.: 341
Kijas Z.: 307, 341, 392
King J.M.: 392
Kireevskij I.V.: 192, 208, 209, 211, 288, 289
Koževnikov V.A.: 30, 122, 173, 198, 199, 207
Kojnok E.: 481
Koniašvili E.A.: 71
Köpke-Duttler A.: 334
Korotkaja T.P.: 206, 289
Korsunskij I.: 23
Koslowski P.: 51
Kovalevskij A.O.: 206
Kozlov A.A.: 143
Kozłowski R.: 392
Kravec S.L.: 26, 56, 215, 216
Kudrjavcev N.: 34
Kudrjavcev-Platonov V.D.: 199

Lachtin L.K.: 134, 135, 137, 159
Lahusen T.: 202
Laiell Ch.: 112
Laplace P.S.: 112, 216
Leibniz G.W. von: 141, 143, 160, 269, 312
Leonardo da Vinci: 35, 51
Levin I.D.: 31
Lialine C.: 305
Lilienfeld F. von: 304
Lingua G.: 305
Locati P.: 467
Löhrer M.: 475
Lomonosov M.V.: 47
Lopatin L.M.: 135, 137, 143, 144, 162, 214, 418, 461
Losev A.F.: 31, 57, 83, 168, 171, 175, 193, 207, 220, 304, 397
Losskij N.O.: 31, 35, 43, 48, 71, 143, 187, 268, 286
Losskij V.: 299, 300, 302, 305, 307, 328, 336, 341, 390, 477
Losskij V.N.: 211, 212, 213, 218, 305, 397, 468
Lunkevič V.V.: 132
Luther M.: 240
Luzin N.N.: 30, 35, 159, 171, 301

Macario il Grande: 260, 287, 371, 449
Maimonide: 229
Mainardi A.: 143, 210
Mancini I.: 55, 341
Mansurov P.B.: 199
Mansvetov I.: 392
Mantzarides G.I.: 221, 223
Martin S.: 300
Marxen F.: 53, 266, 352
Maškin S.: 50, 132, 193, 230, 237, 286, 291, 300
Maslenikov O.A.: 178
Massimo il Confessore: 220, 299, 311, 342, 370
Mečnikov I.I.: 206
Medvedev F.A.: 135
Mendeelev D.I.: 206
Merežkovskij D.S.: 71, 179, 187, 188
Merežkovskij Z.N.: 187
Meyendorff J.: 218, 219, 285, 286, 300
Mierau F.: 124, 179
Mierau S.: 124
Minin A.P.: 135, 137
Miquel P.: 474
Mirskij D.P.: 121
Misler N.: 364
Mlodzeevskij B.K.: 134, 135
Mochylsky K.: 178
Modesto P.: 224, 235
Moghila P.: 389
Moltmann J.: 475
Moock W.: 478
Mozart W.A.: 91, 126, 156

Nadeždin N.I.: 304
Nalepa M.: 341
Natorp P.: 176
Nečaev Pitirim (episc.): 306, 307
Nekrasov P.A.: 135, 137, 138, 142
Nellas P.: 354, 355
Neri U.: 343
Nesmelov V.I.: 214
Nesterov M.V.: 418
Newman J.H.: 468
Nikitin V.: 50
Nikitin V.A.: 132, 307
Nikolaevič B.: 187
Nivikov A.I.: 35
Novalis: 82, 83, 209
Novikov A.I.: 341
Novoselov M.A.: 199

Obolensky S.: 44, 45, 307
Oleksenko A.: 31, 37
Oleksenko A.I.: 72
Origene: 219, 333, 342, 351, 379

Palievskij P.V.: 52
Panagopoulos J.: 341
Pannenberg W.: 220
Paršin A.N.: 50
Paršin S.S.: 161
Pascal B.: 51, 265
Pečurina O.A.: 47

Peano L.: 397
Pentkovskij A.M.: 50
Peroli E.: 128
Perrin J.-M.: 297
Peterson N.P.: 207
Petrà B.: 221, 223, 341, 342, 343, 353, 354, 358, 480
Petrovskij A.: 392
Pfeiderer O.: 392
Piovesana G.: 206, 209
Pirrone di Elide: 238
Pisarev D.I.: 206
Piskunov V.M.: 179
Pitagora: 160
Platone: 24, 25, 63, 64, 83, 134, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 185, 192, 194, 208, 210, 220, 232, 238, 382, 386, 412, 414, 432, 469, 470
Plotino: 208, 330
Poincaré A.: 159
Polovinkin S.M.: 36, 39, 54, 134, 135, 143, 148, 150, 159, 160, 161, 187, 359, 480
Poltorackoj N.P.: 206
Pordadge J.: 286, 300
Posad S.: 457, 481
Pozdeevskij F.: 34, 38, 199, 200, 224, 252, 259, 377
Prosvirnin I.: 193, 199, 213
Przywara E.: 478
Pseudo-Macario: 370
Puškin A.S.: 88, 92, 126

Radiščev A.N.: 143
Radlov E.: 290
Rahner K.: 475
Rantovič I.: 336
Rastovcev J.A.: 31, 149, 161, 168
Ratzinger J.: 478
Rauschenbach B.V.: 251
Ravasi G.: 333
Read M.: 132
Reale A.: 82
Reale G.: 63, 220
Ricoeur P.: 55
Rigamonti G.: 150
Rodionov K.S.: 31, 37, 199
Rodnjanskaja I.B.: 418
Rosmini A.: 220, 468, 478
Rosov V.A.: 35, 39
Rossignotti M.: 334
Rostov V.A.: 49, 134
Rostovce J.A.: 57
Rozanov V.V.: 23, 31, 32, 33, 35, 51, 52, 109, 180, 187, 191, 200, 374, 386, 397
Rozanova T.V.: 31
Rublëv A.: 444
Ruppert H.J.: 53
Ruysbroeck J.: 220, 270

Salizzoni R.: 304
Samarin F.D.: 30, 199, 308, 309
Samarin J.F.: 208, 288
Saparova O.P.: 71
Schelling F.W.J.: 76, 192, 198, 207, 209, 224, 300
Schipflinger T.: 303
Schmidt A.N.: 192
Schönflies A.: 135
Schopenhauer A.: 121, 207, 332
Schultze B.: 41, 305
Scott W.: 132
Sečenov I.M.: 206
Segundo J.L.: 334
Sentalinskij V.: 39
Serbatskoj F.I.: 39
Sergio di Radonež: 194, 210
Ševčenko T.: 47
Ševjakov D.P.: 46
Shakespeare W.: 88, 108, 124, 132
Silberer M.: 46, 53, 67, 214, 250, 261, 262, 307, 351, 417

Šiškin A.: 30, 32
Skovoroda G.S.: 33
Slesinski R.: 53, 228, 250, 303, 307, 310
Sobolev S.: 307
Sohm R.: 392
Sokolov M.: 418
Solov'ëv V.S.: 76, 178, 180, 181, 185, 192, 193, 206, 207, 208, 210, 214, 220, 226, 288, 290, 300, 304, 307, 308, 318, 325, 386, 393, 396, 412, 468
Spasski A.: 122
Špidlík T.: 211, 304, 344
Spinoza B.: 207, 244, 245, 269
Spiteris Y.: 474
Stavrogin: 388
Stein E.: 468
Stethatos N.: 370
Stevens G.B.: 392
Stojnič-Caričić J.D.M.: 178
Struve N.: 49, 397
Studer B.: 218
Sugaj L.A.: 178
Svencickij V.P.: 179, 183
Sviridov I.A.: 46, 53, 132, 133, 213
Szilárd L.: 134

Tagliagambe S.: 128
Tannery J.: 135
Tannery P.: 135
Tapken A.: 469
Tareev M.M.: 36
Teichmüller G.: 143
Tempest P.: 397
Tertulliano: 258, 351
Ticholaz A.G.: 176
Tjutčev F.I.: 76
Tolstoj L.N.: 100, 121, 122, 207
Tomatis F.: 54, 209
Tommaso d'Aquino: 220, 302
Torrance T.F.: 219
Triandafillidis D.V.: 176
Troickij S.S.: 200, 418, 447, 452
Troickij V.A.: 325
Trubačev A.: 29, 30, 34, 36, 37, 39, 45, 46, 53, 55, 56, 65, 126, 128, 162, 174, 178, 185, 188, 189, 199, 200, 201, 202, 418, 464, 465, 480
Trubačev S.Z.: 194
Trubačeva M.S.: 55, 194
Trubeckoj E.N.: 30, 33, 34, 36, 194, 199, 220, 250, 251, 292, 294, 304, 305, 377, 378
Trubeckoj S.N.: 162, 183, 209, 268

Udelov F.I.: 47
Upravitel' A.F.: 205
Usov S.A.: 135
Uspenskij: 397

Valentini N.: 29, 46, 54, 55, 200, 215, 223, 228, 250, 266, 329, 351, 417
Valenziano M.G.: 53, 417
Vannini M.: 270
Vasil'ev D.Ju.: 31, 34, 39, 67
Vernadskij V.I.: 23, 31, 35
Vetuchov A.: 34, 44, 124
Višnevskij P.: 46
Vizgin V.P.: 67
Volkov S.A.: 31, 122, 172, 173
Volšin M.: 64
Vrablec Š.: 481
Vvedenskij A.I.: 37, 193, 199
Vvedenskij V.A.: 214
Vyšeslavcev B.P.: 214

Wackenroder W.H.: 58
Weihninger: 332
Weil S.: 297
Weiss B.: 392
Welte B.: 479
Wenzler L.: 366

Westphal A.: 392

Yannaras Ch.: 221, 222, 341, 354, 379

Zander L.A.: 304
Zanghí G.M.: 481
Žegin L.: 31, 74, 174
Zen'kovskij V.V.: 42, 135, 143, 206, 207, 224, 288, 289, 290, 304, 305, 306, 307, 387
Zenone: 239
Zernov N.: 42, 43
Žil S.: 46
Zizioulas J.: 341
Zotkina O.Ja.: 47, 202
Žukovskij N.E.: 134, 159

Indice generale

Prefazione (di BASILIO PETRÀ) . . . . . pag. 5

Sigle e abbreviazioni . . . . . » 9

Prologo . . . . . » 21

I. Introduzione allo studio del pensiero di P.A. Florenskij

Introduzione . . . . . » 29
1. Alcune considerazioni metodologiche . . . . . » 29
2. La storia della recezione dell'opera di Florenskij e lo stato odierno della ricerca florenskijana . . . . . » 32
3. Le riflessioni di Florenskij sulla sua opera . . . . . » 56

Capitolo 1. Il dramma dell'esperienza dei «due mondi» . » 67
Introduzione . . . . . » 67
1. La *Weltanschauung* dell'infanzia . . . . . » 71
1.1. L'esperienza del mistero . . . . . » 72
1.2. La percezione mistica del mondo visibile . . . . . » 77
1.3. La *Weltanshauung* dei bambini e le sue caratteristiche . . . . . » 92
2. L'incontro con la *Weltanshauung* scientifica, la crisi e il ritorno alla mistica dell'infanzia . . . . . » 100
2.1. L'esperienza di un'educazione positivista: tra scienza e magia . . . . . » 101
2.2. L'esperienza di un'«educazione edenica»: nel Paradiso senza Dio . . . . . » 104

2.3. La trappola dello scientismo e l'esperienza della crisi pag. 112
2.4. Il crollo e il ritorno alla mistica dell'infanzia. . . . » 115
3. Conclusione: la vita è un cammino nella e verso la Verità » 124
3.1. Florenskij, profeta dell'avvento del «nuovo» . . . » 124
3.2. La sfida della struttura antinomica della realtà . . » 126
3.3. La conoscenza della verità come risposta al problema delle antinomie . . . . . » 128

Capitolo 2. Alla ricerca di nuove categorie del pensiero e della vita . . . . . » 132
Introduzione . . . . . » 132
1. Incontro con i grandi maestri della matematica: N.V. Bugaev e G. Cantor . . . . . » 134
1.1. Dalla *Weltanschauung* analitica alla *Weltanschauung* aritmologica . . . . . » 136
1.2. Con la matematica verso la soluzione dei problemi metafisici . . . . . » 150
1.3. Il ruolo della matematica nel pensiero di Florenskij » 158
2. Incontro con i grandi maestri di filosofia: Platone e Kant » 162
2.1. Platone e Kant, due «spartiacque» del pensiero. . » 162
2.2. Il fascino delle intuizioni filosofiche di Platone . . » 165
2.3. Il «platonismo» di Florenskij . . . . . » 170
3. L'incontro con la religione: la scoperta della Chiesa . . » 177
3.1. Il desiderio del «nuovo»: l'incontro con A. Belyi . » 178
3.2. Verso la religione storica: la scelta della Chiesa . . » 184
3.3. La Chiesa, spazio vitale di una *Weltanschauung* trinitaria . . . . . » 190
3.4. Le «due vie della religione»: *teodicea* e *antropodicea* » 195

II. Verità dell'ethos. Il profilo etico della teodicea

Introduzione . . . . . » 205
1. P.A. Florenskij e il suo progetto di *Weltanschauung* integrale . . . . . » 205
2. L'etica nel pensiero di Florenskij . . . . . » 214
3. Alcuni tratti generali della riflessione etica di Florenskij . » 217

Capitolo 3. La Verità come Trinità. . . . . pag. 224
1. Quale verità per l'uomo? Il problema della conoscenza: le antinomie . . . . . » 224
1.1. Introduzione . . . . . » 224
1.2. Il problema della certezza di verità. . . . . » 226
1.3. I presupposti teoretici della conoscenza della Verità » 238
1.4. Conclusione: la Verità come Unità tri-ipostatica . » 249
2. Le «condizioni reali» della conoscenza della Verità . . » 251
2.1. Introduzione . . . . . » 251
2.2. Οὐσία e ὑπόστασις . . . . . » 252
2.3. L'idea dell'ὁμοούσιος–idea-chiave del dogma trinitario . . . . . » 254
2.4. La conoscenza di fede . . . . . » 255
2.5. L'amore come via *par excellence* della conoscenza. » 261
3. Alcuni lineamenti della conoscenza della Verità . . . . » 265
3.1. Introduzione . . . . . » 265
3.2. La dimensione ontologica della conoscenza. Conoscenza e amore . . . . . » 267
3.3. L'ontologia trinitaria dell'amore . . . . . » 271
3.4. Il percorso trinitario dell'atto della conoscenza . . » 276
4. Conclusione: progetto di una gnoseologia trinitaria . . » 288
4.1. Florenskij e la gnoseologia degli slavofili. . . . . » 288
4.2. La «terza via» della conoscenza . . . . . » 290
4.3. Le antinomie e la gnoseologia trinitaria di Florenskij » 293

Capitolo 4. L'ethos della Verità . . . . . » 298
Introduzione . . . . . » 298
1. I presupposti metafisici dell'antropologia e dell'etica florenskijana. La partecipazione dell'uomo alla vita di Dio-Trinità . . . . . » 299
1.1. Una «quarta» Ipostasi nella Trinità? . . . . . » 300
1.2. L'interpretazione sofiologica dell'idea di partecipazione . . . . . » 303
1.3. La «duplice natura» dell'uomo: tra cielo e terra. . » 330
2. La centralità di Cristo nell'antropologia e nell'etica di Florenskij. . . . . » 341

2.1. Gesù Cristo come «fondamento» dell'uomo . . . pag. 342
2.2. La coscienza morale come criterio dell'agire umano » 344
2.3. Cristo e la coscienza morale . . . . . » 347
2.4. Cristo crocifisso come rivelazione della «norma universale» e «assoluta» dell'essere . . . . . » 350
2.5. La prospettiva cristologica dell'etica . . . . . » 353
2.6. La prospettiva escatologica dell'etica . . . . . » 358
3. L'*ethos* della «terza via» . . . . . » 363
3.1. Introduzione . . . . . » 363
3.2. La «celomudrie» come forma ontologico-etica della «terza via» . . . . . » 364
3.3. La libertà e il peccato . . . . . » 377
3.4. La Chiesa come luogo della divinizzazione . . . . » 391
3.5. L'*ethos* della «terza via»: la santità . . . . . » 437

Conclusione . . . . . » 467

Bibliografia . . . . . » 483

Indice dei nomi . . . . . » 505